DU MÊME AUTEUR

La Théologie comme science au xiii[e] siècle. 1957, 3[e] éd. revue et augmentée, in-8 de 112 pages.

Introduction a l'Etude de saint Thomas d'Aquin. 1954, nouvelle édition, in-8 de 306 pages.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : Étienne GILSON
XLV

LA THÉOLOGIE AU DOUZIÈME SIÈCLE

PAR

M.-D. CHENU, O. P.

Préface d'Étienne Gilson,
de l'Académie française

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V[e]
—
1966

PRÉFACE

L'unité d'inspiration de l'ouvrage que nous avons l'honneur d'accueillir dans cette collection est si évidente qu'il serait superflu de la souligner. Quant à l'objet précis des études dont il se compose, ainsi qu'à l'esprit dans lequel il y est étudié, l'auteur lui-même l'a dit si clairement, et avec tant de force, qu'on ne ferait qu'affaiblir ses paroles en essayant de les rapporter. Nous ne pouvons donc, sur ces points, que renvoyer le lecteur aux avant-propos de chacune des deux parties, non toutefois sans nous permettre d'insister auprès de lui pour qu'il le fasse. Dans ce qu'y dit le R. P. Chenu, en la langue drue et si personnelle qu'on lui connaît, sur la réalité historique définie qu'il a voulu reconnaître, comprendre et décrire, c'est l'inspiration profonde de sa recherche que l'on verra pour ainsi dire à nu. On ne peut rien ajouter à ce que lui-même en a dit.

Peut-être n'est-il pourtant pas inutile de dire quelques mots sur la genèse de ce travail. Depuis plusieurs années déjà nous tourmentions le R. P. Chenu pour qu'il nous permît de rassembler, en un ou plusieurs volumes, les nombreux articles d'érudition que sa générosité a dispersés dans une multitude de revues diverses en France et à l'Étranger. Souhait purement égoïste de notre part, justifié néanmoins par la pensée que ce qui nous eût rendu service aurait répondu au vœu de beaucoup d'autres. Bien peu d'historiens, de professeurs et de lecteurs ont sous la main les collections de revues dont il faut disposer si l'on veut se reporter à tant d'études auxquelles on doit souvent revenir pour les consulter ou les citer.

Ce recueil que nous demandions, avec une importunité qu'excuse seule l'amitié, il ne nous a jamais été promis ni refusé. En fait, nous ne l'avons toujours pas, car il reste encore dans les revues françaises, italiennes, anglaises et allemandes, beaucoup d'études historiques du R. P. Chenu qui n'ont pas été accueillies dans cet ouvrage. Ne désespérons pas de les voir quelque jour réunies en d'autres volumes qui viendront compléter celui-ci. Le point principal que nous désirons souligner ici, c'est qu'en ne nous accordant pas exactement ce que nous demandions, le R. P. Chenu ne nous a pas donné moins, mais beaucoup plus et, à vrai dire, quelque chose d'autre, dont nous voudrions suggérer le prix.

Parmi les travaux déjà publiés qu'il pouvait réunir, notre historien a choisi ceux qui se rapportaient à l'étude du mouvement théologique

du XIIe siècle, assurant ainsi à son recueil l'unité d'objet que marque leur titre. En soumettant ces articles à un travail de révision, leur auteur les a parfois modifiés, et souvent enrichis d'additions considérables. Enfin et surtout les études déjà publiées ont été doublées d'une autre série d'articles inédits portant sur le même objet général et soumettant à l'examen certains de ses aspects qui n'avaient pas encore été étudiés. Il s'agit donc ici d'un ouvrage vraiment nouveau dans son inspiration générale comme dans son contenu.

Chacun de ses lecteurs y trouvera ce que ses propres intérêts historiques, philosophiques et théologiques l'inviteront à y chercher, mais il est une leçon générale que tous auront avantage à retenir. Un des fléaux de l'histoire est l'obligation de se spécialiser et de particulariser son objet qui pèse sur tout historien. Le moyen âge en a souffert au moins autant que les autres périodes, mais le plus grave est qu'ici on hésite à corriger trop radicalement les perspectives reçues, par crainte de perdre, en le faisant, autant de vérité ancienne qu'on en gagnerait de nouvelle. Beaucoup d'études récentes invitent à diminuer la profondeur de la coupure, traditionnellement marquée par le tome 217 de la *Patrologia latina* de Migne, entre la fin de la basse patristique et le commencement de la grande théologie scolastique dont les œuvres rempliront le XIIIe et le XIVe siècles. Il est bien rare que les évidences massives de ce genre ne recèlent aucune vérité, ou, pour mieux dire, qu'elles ne soient pas fondamentalement vraies. Nul ne pense à les récuser, mais il est également vrai que, soucieux de donner à ces distinctions un sens aussi précis que possible, on les durcit souvent plus que de raison.

Faute de prendre garde à ce péril, on risquerait de se méprendre sur la portée de ces diverses études. Par toute son habitude de pensée autant que par sa vocation religieuse le R. P. Chenu se trouve naturellement chez lui dans le climat de la théologie thomiste. Ceux qui se réclament de traditions différentes sentent difficilement à quel point la théologie de Saint Thomas concentre en soi les réponses qu'un seul et même esprit peut attendre à tous les plans de la vie de l'esprit. Pour un fils de Saint Dominique surtout, ce que l'on nomme « thomisme » est, ensemble et indivisément, une philosophie, une théologie, une spiritualité et une mystique, le tout germant du sein de la parole de Dieu, s'en nourrissant et l'éclairant à son tour de sa lumière. Mais ce qui est un dans la vie se divise par force dans l'enseignement et, trop souvent, se sépare dans l'histoire. Il semble que, dans ses principaux travaux, le P. Chenu soit guidé par le souci de préserver l'unité de la théologie thomiste, et non sans raison, puisque lui permettre de se défaire en disciplines séparées, c'est la laisser se détruire. En effet, la théologie de Saint Thomas n'est pas une composition de disciplines diverses. Plutôt, elles les inclut toutes éminemment dans son unité transcendante, étant, selon la grande parole du maître lui-même, *velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una lex simplex omnium.*

Le R. P. Chenu a souligné cette unité, sous tous ses aspects, dans sa magistrale *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, mais il n'est pas impossible que les présentes études sur la théologie au XIIe siècle aident à mieux comprendre ce trait qui, aux yeux de leur auteur, est inséparable du thomisme véritable. On a souvent observé qu'il y a déjà de la scolastique dans la théologie du XIIe siècle. Il est aussi important de noter qu'il y a encore de la patristique dans la scolastique du XIIIe siècle. Disons plutôt que, présentée sous une forme neuve, toute la patristique du XIIe siècle, et bien davantage, est passée dans les grandes synthèses doctrinales du siècle suivant. Les études qui constituent ce volume suggèrent souvent à l'esprit du lecteur l'image d'une théologie scripturaire qui, précisément parce qu'elle annonce en bien des points l'œuvre des grands scolastiques, s'insère d'avance dans sa texture. Rien ne pourra jamais l'en déloger.

D'un point de vue plus vaste encore, il semble désormais certain qu'on doive renoncer au schéma historique longtemps reçu : fin de la patristique, scolastique, Renaissance. Non que ce schéma soit faux, mais il est trop simple. A bien des égards, le XIIe siècle se présente comme le temps d'un ample mouvement théologique, dont certaines tendances se développent en scolastique pendant que d'autres, refoulées par l'extraordinaire fécondité de la théologie du XIIIe siècle, entrent dans une sorte de demi-sommeil, ou simplement peut-être deviennent moins visibles, en attendant le retour offensif qu'elles prononceront au XIVe siècle. Il ne fait pour nous aucun doute que la *devotio moderna*, dont le sens nouveau est d'être une réaction contre la scolastique du XIIIe siècle, continue simplement un courant plus ancien opposé d'avance à des méthodes théologiques dont, même vers la fin du XIIe siècle, le développement futur n'était pas encore prévisible.

O si tantam diligentiam adhiberent morum aedificationi quantam apponunt nocturnae lucubrationi !
O si ita pallerent prae desiderio patriae caelestis, quantum pallent pro vehementi animi applicatione, dum circa verborum cavillationes tempus et aetatem consumunt !
Subtilitates quas assequi nequeunt, examussim comprehendere volunt....
O vanitas ostentationis ! O laudis ambitus ! O inutilis curiositas !

Qui parle ainsi ? Ce n'est pas l'auteur de l'*Imitation du Christ* ; c'est simplement Alexandre Neckham, dont le traité *Sur la nature* se place exactement à la fin du siècle dont le R. P. Chenu décrit ici l'effort théologique. Ainsi, comme en récompense de la justesse de son regard, l'historien retrouve la continuité de l'histoire réelle sans rien sacrifier de sa diversité. Ajoutons qu'ici le mot « histoire » ne doit pas faire illusion. Par la

parole de Dieu dont elle vit, la théologie échappe au temps de manière analogue à la *scientia Dei* dont elle est en l'homme une image. Les esprits avertis du problème ne perdront pas un instant de vue cette vérité en lisant des études si profondément soucieuses de relier la doctrine sacrée aux corps sociaux dont les aspirations la portent, et qu'elle dirige. Ce qui est toujours en jeu, dans l'histoire de la théologie, c'est la théologie elle-même. C'est même pourquoi les leçons de son histoire sont valables pour tous les temps.

Étienne Gilson,
de l'Académie française.

AVANT-PROPOS

La moitié des études ici présentées ont été jadis publiées ; elles sont recueillies pour satisfaire la confiance d'exigeantes amitiés. Cependant cette confiance même nous incitait non seulement à réviser de près une première rédaction, mais à en poursuivre le fil dans autant de secteurs voisins, afin de donner plus de corps à l'interprétation proposée de l'histoire de la théologie au XIIe siècle.

Ce n'est donc là qu'un recueil de monographies, sans la prétention de parvenir à une histoire organique de ce grand siècle théologique. Elles entrent toutes cependant dans un projet qui les unifie étroitement, celui de dégager les méthodes, et sous les méthodes enseignées, les mentalités implicites, qui, au delà des systèmes et des controverses, déterminent l'évolution de ce siècle, unanimement considéré comme la charnière du moyen âge occidental, dans ses institutions comme dans sa religion.

La volonté de se tenir à ce dessein se traduit dans le libellé même des titres, dont aucun ne comporte référence à l'un des maîtres de ce temps, d'Abélard à Guillaume d'Auxerre, de saint Bernard à Joachim de Flore, non plus qu'à l'une ou l'autre des doctrines majeures explorées dans les controverses, du nihilisme christologique à la définition des sacrements, de la querelle des universaux à la condamnation d'Amaury de Bène. C'est dire que ces travaux n'existeraient pas sans les remarquables ouvrages qui, depuis trente ans, ont renouvelé, notamment par recours aux manuscrits encore enfouis dans les bibliothèques, le champ de la théologie et de ses soubassements philosophiques. Le lecteur devra donc se référer sans cesse aux grandes entreprises d'A. Landgraf et de dom Lottin, d'É. Gilson et de dom Leclercq, sans oublier le pionnier de l'histoire littéraire, le P. de Ghellinck.

Ce dessein délibéré dépasse d'ailleurs la simple répartition des besognes. L'histoire, croyons-nous, doit atteindre les sous-sols des textes, des controverses, des systèmes, des génies eux-mêmes, s'il est vrai que le génie est celui dont les paroles ont plus de sens qu'il ne pouvait leur en donner lui-même. Elle prétend, pour être digne de son objet, surtout si cet objet est la pensée et la vie du peuple chrétien, dégager les lois internes qui déterminent le climat du siècle et la foi des fidèles ; elle manifeste alors, dans ce climat et dans cette foi, les lucidités collectives qui composent, à travers les plus disparates conjonctures, l'unité et les tensions des géné-

rations au travail. Les couches géologiques diversement inclinées ne divisent pas les productions du sol qu'elles constituent, mais en expliquent l'originale et multiple fécondité.

Il ne faut certes diminuer en quoi que ce soit le rôle des génies et de leurs si personnelles intuitions, à l'origine des systèmes et des institutions. La conversion de saint Bernard est, même théologiquement, un fait majeur dans la mesure où la théologie est qualifiée par la puissance de la foi, et où l'institution cistercienne commanda, au delà de maints saluts individuels, l'histoire de l'Église elle-même. Mais précisément ces maîtres en pensée ou en institution ne sont intelligibles que dans les ensembles contemporains, disons, puisqu'il s'agit de théologie, dans la communauté d'Église qui les porta. L'historien ne peut se résoudre à juxtaposer les vicissitudes des psychologies individuelles ; il a l'ambition de saisir les corps sociaux eux-mêmes, les conditions de leur fonctionnement, mental ou institutionnel. C'est tout le corps social de l'Église qui, au XIIe siècle, entre dans le mystère chrétien par une lecture renouvelée de l'Évangile ; c'est tout le peuple des clercs qui, dans l'essor inouï des écoles urbaines, élabore doctrinalement et moralement le contenu de la Parole de Dieu, par un emploi plus conscient du symbolisme, d'ailleurs constitutif dans l'herméneutique biblique et dans la tradition patristique.

Au XIIe siècle précisément, nous sommes à l'âge où, en Occident, le peuple chrétien, grâce à l'extension de la culture, plus encore à un éveil apostolique sensationnel, prend conscience collectivement de l'économie dans laquelle il est engagé et cherche à se la rendre intelligible. Les controverses ne portent plus tant, comme au IVe siècle, sur la formulation dogmatique de tel ou tel mystère, que sur les comportements mentaux ou institutionnels. Ce n'est pas tant l'erreur d'Abélard sur les appropriations trinitaires ou l'absolution pénitentielle que combat saint Bernard, mais sa prétention orgueilleuse à pénétrer le mystère par les voies de la dialectique. Si les disciples de Gilbert de la Porrée rencontrent l'opposition des *magistri* augustiniens, c'est que l'Occident éprouve une instinctive répulsion pour la vision du monde et pour l'anthropologie des Pères Grecs ; procès de tendance qui a, pour la pensée chrétienne, une signification plus décisive que les incidents du concile de Reims. La formation si disparate et si homogène à la fois, des fraternités évangéliques, de Pierre Valdo à François d'Assise, représente, en histoire de la théologie, un épisode d'une toute autre importance que la condamnation du nihilisme christologique par Alexandre III. La joie de saint François a plus d'intérêt que la déposition de Jean sans Terre, non seulement pour le succès de l'Église, mais pour le progrès de la connaissance du Christ.

Ainsi considérons-nous comme étroitement solidaires l'histoire proprement intellectuelle et l'histoire institutionnelle. Les faits sont pleins d'idées, et les faits d'Église plus encore que les autres, puisque, à la mesure de leur authenticité, ils sont des expressions de la Parole de Dieu. La

théologie entre alors volontiers dans la constatation si féconde de la cohérence des phénomènes de civilisation, puisque son objet divin est donné, élaboré et garanti par une Église, société incarnée dans une institution visible. C'est désormais un lieu commun, que le réveil évangélique des fraternités mendiantes trouve son contexte humain dans l'essor des corporations et des confréries, dans les nouvelles générations urbaines qui composent sa clientèle et fournissent ses recrues, dans les écoles universitaires où ses promoteurs s'installent en maîtres de science et en apôtres de catholicité. La pauvreté de saint François ne peut être définie dans sa spiritualité originale et dans son problème institutionnel qu'à l'intérieur d'une évolution sociale qui tend à déclasser l'ancienne pauvreté monastique liée au régime féodal. Le symbolisme exégétique et liturgique resterait fermé à qui ne lui sous-tendrait pas la vision cosmique qu'introduit alors dans les esprits, par delà le moralisme classique de saint Grégoire, la diffusion des thèmes dionysiens. Le geste de Dieu artisan du cosmos, au portail de Chartres, est inconcevable dans un monde qui croirait à l'éternité des essences ; et, dans ce même haut-lieu spirituel et esthétique, l'homme, double du Christ, est une audacieuse transposition plastique de l'*imago Dei* que l'Écriture imposait à la plus raide cosmogonie platonicienne.

Les genres littéraires eux-mêmes prennent un sens dans ce renouveau des méthodes. Il n'est pas sans signification que revive, fût-ce médiocrement, le dialogue platonicien. Quant au développement de la *quaestio*, et à la mise en œuvre de la dialectique qu'elle comporte, il est évident qu'ils commandent toutes les formes d'expression homogènes à cette « science » divine que va être la théologie scolastique.

Retrouvent enfin leur apparentement en profondeur les domaines que les historiens ont trop longtemps séparé en histoire de la théologie d'une part et histoire de la spiritualité d'autre part. Les domaines ont certes des techniques différentes, des « styles » irréductibles, et leurs maîtres ne sont pas toujours les mêmes. Reste qu'il serait insensé de faire l'histoire de la théologie sans parler des Spirituels, de considérer péjorativement Richard de Saint-Victor comme un « mystique », de mesurer l'influence de saint Bernard à son rôle très mince dans la scolastique, d'ignorer chez le dialecticien Abélard son dialogue spirituel avec Héloïse. Et comment faire l'histoire théologique de l'Église sans l'histoire de l'Évangile dans l'Église ?

Ces différents engagements, dans l'unité d'une histoire, et d'une histoire religieuse, amènent évidemment à dépasser l'exégèse des textes ou le récit des épisodes. Rien n'existerait sans cette exégèse ou cette analyse, dont la probité est la loi élémentaire de la vérité historique. Mais la connaissance historique tend à l'intelligence intérieure des faits et des textes, au delà même de ce que leurs auteurs en ont sur le moment explicitement

perçu et exprimé. On a décidément fait le procès du positivisme, en histoire comme dans les autres disciplines, où il aboutit à une dégradation de l'esprit dans un montage réputé objectif.

Nous avons délibérément tenté, au bénéfice de cette intelligence intérieure, une interprétation des faits et des textes, non certes par un transfert idéologique au service d'une thèse ou d'un système, mais par une recherche passionnée des liaisons internes, des apparentements à demi-conscients, des déterminismes institutionnels ou spirituels. Les objets eux-mêmes d'ailleurs, quelle que soit l'originalité des esprits qui les ont traités, ont leur déterminisme : une fois mise en circulation, à Chartres, puis lors de la crue de l'aristotélisme à la fin du siècle, l'idée de nature, les échéances jouent, en *pro* et *contra*, par-dessus la poussière des incidents et des confusions. C'est de quoi nous amener à presser de questions les textes et les faits, alors même que vingt fois ils ont été analysés par les érudits qualifiés.

Le risque est tout proche d'une interprétation subjective, qui introduirait dans la réalité des rapports inobservables, peut-être fantaisistes. Mais ce risque vaut d'être couru, s'il est vrai que l'histoire doit construire et pas seulement retrouver. Aussi bien ne peut-il en être autrement, et les historiens positivistes « interprétaient » inconsciemment, dans les catégories mentales de l'Aufklaerung, dont on sait qu'elles dissolvent d'avance l'irréductible originalité du phénomène religieux. Le moyen âge fut parmi les victimes les plus accablées de cette « interprétation ». Nous n'en sommes pas encore guéris, et la probité érudite d'un Prautl ou d'un Hauréau maintient une vision inintelligente — c'est le moins qu'on puisse dire — des doctrines médiévales. Toute la lecture du XII[e] siècle a été déséquilibrée par les préjugés rationalistes de la philosophie des lumières ; nous consentirions à la rigueur à son exaltation d'Abélard, qu'elle traitait naïvement en ancêtre, mais nous tenons ferme, contre elle et contre ses séquelles, que les procédés symboliques de l'expression religieuse ont au moins autant d'importance et certainement plus d'efficacité chrétienne que les procédés dialectiques. Les risques d'une interprétation contraire ne sont après tout que ceux d'une affectueuse communion avec le déroulement de cette histoire, lue d'abord, bien sûr, dans la nudité des textes et l'analyse des techniques.

Plus que les autres, l'histoire de la théologie appelle cette connaissance dans la mesure où elle implique une communion de la foi. Dans la mesure surtout où elle a pour objet une tradition vivante. Ainsi, en quelque manière, l'histoire de la théologie est intérieure à la théologie même. Une histoire parfaite de la théologie aboutirait, s'il en existait une, à une théologie de l'histoire.

Le XII[e] siècle de la théologie occidentale est un admirable terrain pour une pareille histoire. Il ne compte pas, il est vrai, de génies de la taille des docteurs du siècle suivant, et sa production broussailleuse ne permet pas

de discerner des écoles où s'édifieront de grands systèmes de pensée. Il est par contre rempli d'une sève qui monte dans des tissus nouveaux ; maintes tentatives échoueront, ou révèleront des rares équivoques, mais, en sous-œuvre, les intuitions de départ conservent leur lumière, que ne saura pas toujours retenir, littérairement et doctrinalement, le grand siècle suivant. L'histoire générale vient confirmer le regard de l'historien de la théologie.

En pareil projet, il n'y avait pas à reprendre, même sous prétexte d'inventaire complet, les acquisitions récentes du travail en cours depuis trente ans. Contre cette tentation, qui conduirait à une autre entreprise, nous avons maintenu, y compris avec ses limites, le caractère monographique de ce recueil. Il n'y avait pas non plus à assurer la bibliographie coutumière qu'on saura trouver dans les répertoires qualifiés ; et il nous est arrivé, pour appuyer un trait significatif, de citer un simple article de revue, sans nous croire obligé de donner en même temps référence aux ouvrages majeurs bien connus. Nous y renvoyons une fois pour toutes, tant aux histoires littéraires, aux traités doctrinaux, qu'aux monographies institutionnelles ou personnelles.

Ces études sont réparties en deux séries, dont le dispositif, espérons-nous, manifeste le nœud même de l'évolution de la théologie de ce siècle. Il ne s'agit pas tant de répartition chronologique, que d'émergence de nouveaux courants spirituels et doctrinaux, par-dessus des méthodes et des systèmes dont le capital continue, dans une atmosphère renouvelée, à alimenter une « science » théologique en même temps qu'une foi maîtresse d'elle-même. En tête de la seconde série, nous préciserons les traits de ce renouveau, évangélique et doctrinal à la fois, à l'heure des Mendiants, des Pères Grecs, des *magistri* de l'Université, sous la haute présidence romaine d'Innocent III.

PREMIÈRE PARTIE

La première scolastique

I

LA NATURE ET L'HOMME
LA RENAISSANCE DU XII[e] SIÈCLE

Dans la mesure même où elle commande notre histoire de la civilisation occidentale, la catégorie de « renaissance » appelle un examen rigoureux qui en écarte tant un jugement dogmatique qu'une trop facile abstraction. Créée au service de considérants théoriques sur l'évolution de la culture en Occident, dérivant alors d'une conception déterminée du rôle de l'Antiquité, elle a imposé par suite en réplique la catégorie de « moyen âge ». Mais, depuis les définitions de Burckhardt et de Voigt, elle a subi une pertinente critique, là en particulier où une meilleure connaissance du millénaire médiéval en révélait les graves équivoques. Le fait même qu'on l'ait en quelque sorte repliée sur les épisodes majeurs de cet âge moyen, qu'on ait parlé de « renaissance carolingienne », puis de « renaissance du XII[e] siècle », qu'on ait enfin exprimé le destin de ce moyen âge dans le schéma d'une renaissance de l'Antiquité en trois étapes dont le Quattrocento italien serait l'accomplissement[1], nous amène aujourd'hui, au-delà de ces répartitions quelque peu opportunistes, à un discernement plus profond des conditions spécifiques de ces diverses étapes, qualifiées avec tant de relativisme, du nom commun de renaissance.

Certes les médiévaux eux-mêmes, pour autant qu'ils ont pris conscience de leur place dans les dissensions historiques du monde, fournissent justification à pareille perspective : ils définissent leur culture par une *translatio studii* qui, à l'instar de la *translatio imperii* en politique, rend raison de leur capital spirituel[2]. Mais, contreposée à la Renaissance, la dénomination moderne de moyen âge, ne serait-ce que par sa neutralité grammaticale, prive ces « translations » de leur ouverture sur l'avenir, et trahit le

1. Cette vision historique d'un moyen âge en assimilation progressive de la culture antique (MANDONNET, GILSON, HASKINS, PAETOW) a éliminé la conception de la Renaissance popularisée par BURCKHARDT (1860) et VOIGT (1859). On en trouve le pressentiment chez J.-J.-A. AMPÈRE, *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1848, t. III, p. 33 : « La première [renaissance] date de Charlemagne, la seconde tombe à la fin du XI[e] siècle, la dernière est la grande renaissance du XV[e] et du XVI[e] siècle ».

2. Cf. *infra*, chap. III. Et É. GILSON, *L'humanisme médiéval*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 132-185.

terme même de « renaissance », qui n'exprime plus alors, sinon à l'intérieur d'un comportement « antique », l'aptitude du renouvellement permanent qui caractérise la Chrétienté occidentale.

Que si nous considérons le développement de la connaissance religieuse, sous ses différentes formes, littéraires et doctrinales, en particulier les disciplines théologiques, il est assez surprenant que cette catégorie de « renaissance » ait servi de critère majeur pour discerner le rythme et les périodes d'une évolution dont la règle est évidemment intérieure à la foi. Une renaissance, littéraire ou philosophique, de l'Antiquité ne doit apparemment affecter la croyance chrétienne que dans son instrumentation technique. En tout cas, il est à prévoir que l'inspiration religieuse modifiera intrinsèquement, transubstantiera en quelque manière, la matière antique, là même où son imitation est le plus séduisante et le plus agréée[1].

Le fait « renaissance » ne se réduit pas à une imitation passionnée des chefs-d'œuvre littéraires, esthétiques, scientifiques, philosophiques, de l'Antiquité gréco-romaine, imitation qui, à la limite, s'accomplirait dans une restitution archéologique. Il comporte à la lettre, avec toute la relativité des temps, des lieux et des personnes, une re-naissance, une existence nouvelle, une initiative d'autant plus irréductible à son alimentation antique qu'il s'agit d'une initiative de l'esprit. L'imitation est alors au service de l'invention, là même où elle la nourrit. Le sens des démarches de ce réveil en est retourné, et donc aussi, chez l'historien, de la qualification des contextes, géographiques, économiques, sociaux, politiques, religieux, qui ne sont plus seulement les conditions extérieures d'une restauration — au sens pesant que la politique elle-même donne à ce mot — mais les engagements intérieurs d'une découverte jusque-là inimaginée.

Le cas de l'École de Chartres, au cours de la « renaissance » du XIIe siècle, est significatif à souhait, s'il est vrai que la lecture d'Euclide et la traduction de l'*Almageste* y sont l'effet d'un éveil autochtone à la découverte scientifique de l'univers, et non une curiosité de bibliothécaire en mal de souvenirs antiques — s'il est vrai que l'amour courtois est l'expression d'une sensibilité neuve aux puissances de la passion, dont l'*Ars amandi*

1. Ces catégories d'Antiquité et de Moyen âge sont d'ailleurs solidaires d'un européocentrisme qui en idéalise prématurément les conditions, et nous fait tenir hors les prespectives de la civilisation des blocs entiers de valeurs humaines. Ibn Khaldun, l'historien arabe (XIVe s.) ne manifestait-il pas déjà une intelligence plus réaliste en observant que le cycle géo-historique de l'Antiquité, que ce soit en Égypte, en Chaldée, autant que dans le bassin méditerranéen, comportait à la base les rapports pasteurs nomades - agriculteurs sédentaires ?

Sur le concept historique de « renaissance », cf. W. K. Ferguson, *The Renaissance in historical thought: Five centuries of interpretation*, Boston, 1948, trad. française, Paris, 1953. Pour ce qui est de son application au XIIe siècle, dernier état de la controverse dans les articles de E. M. Sanford, *The twelfth Century : Renaissance or Proto-Renaissance*, et V. T. Holmes, *The idea of a twelfth Century Renaissance*, dans *Speculum*, 26 (1951), p. 635-642, 643-651.

d'Ovide n'est que le bréviaire — s'il est vrai que les commentaires du *Timée* sont le moyen de satisfaire une pensée avide de connaître la genèse du cosmos, plus que de se livrer à une exégèse scolaire. La curiosité littéraire, avec tout son équipement, vient servir une découverte de la nature et de l'homme. Le retour aux Anciens féconde certes toujours un humanisme historique, dont la philologie est l'instrument, et l'humaine sympathie que nous contractons alors ne se sépare pas d'une certaine distinction aristocratique. Mais l'Antiquité peut être évoquée sous un autre climat que le sien, et, fût-ce au prix de la vérité historique, naître à une vie nouvelle, dans une assimilation spirituelle qui ne laisse rien perdre de l'aliment ancien dans cet organisme nouveau. La remise à jour de la matière antique n'est point la cause suffisante ni le signe décisif d'une telle promotion de la culture ; elle n'est que le premier effet de l'âme en appétit : c'est en elle que s'accomplit le joyeux renouvellement, et les sources qu'elle vient alors de découvrir étaient peut-être accessibles depuis longtemps, mais depuis longtemps aussi inféconde en l'absence de l'esprit que les eaux ne portaient pas encore.

Sans doute suffirait-il pour débloquer une conception trop courte de la restitution des valeurs antiques, en ce XIIe siècle comme en d'autres, d'évoquer, sur ce haut-lieu même de Chartres, la cathédrale qui s'y construit dans une ferveur créatrice et s'y décore des plus réalistes scènes de la vie contemporaine, au moment où Gilbert de la Porrée glose Boèce ;

ou encore le grand thème du Graal chez un Chrétien de Troyes, par ailleurs curieux de matière antique ;

ou encore l'essor des Communes et l'ordre corporatif urbain, dont les meneurs feront bientôt un accueil empressé à la *Politique* d'Aristote ;

ou encore de mesurer chez Jean de Salisbury l'irréductible part de son expérience politique déjà moderne, au milieu des éléments archaïques dont l'immense érudition de son *Polycraticus* s'est nourri.

La découverte de la nature[1]

Découverte de la nature : il ne s'agit pas là du seul sentiment de la nature, qu'éprouvèrent çà et là, sous les artifices allégoriques à la mode, les poètes du temps, ni de la seule expression plastique que lui donnèrent les sculpteurs aux portes et aux chapiteaux des cathédrales. C'est la prise de conscience qui s'effectua alors, dans ces hommes du XIIe siècle, qu'ils avaient affaire à une réalité extérieure, présente, intelligible, efficace,

1. On ne manquera pas de se reporter à l'exposé qu'a fait, de son côté, plus copieux et plus documenté, T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence, 1955, chap. IV : L'idea di natura, p. 175-246.

comme à une partenaire (et de fait ils l'hypostasièrent dans leurs allégories), dont les forces et les lois appelaient composition ou conflit, au moment même où, par un choc parallèle, ils se rendaient compte qu'eux-mêmes étaient pris dans ce jeu de la nature, qu'ils étaient eux aussi une pièce de cet univers qu'ils s'apprêtaient à dominer.

Toujours est-il qu'il faut évoquer ici — sans plus —, comme un climat très révélateur, les perceptions neuves et fraîches que lettrés, artistes, sculpteurs proposaient à la sensibilité de leurs contemporains, comme aussi les tournures profanes que sociologues et politiques donnaient aux institutions jusqu'ici sacralisées : toute la nature, depuis sa flore et sa faune jusqu'aux formes du corps humain, depuis les instincts de l'amour jusqu'aux comportements de la vie collective ;

la strophe de Guillaume d'Aquitaine sur le printemps, et l'Ève charnelle de la cathédrale d'Autun ;

les carnets de dessins de Villard de Honnecourt, et la casuistique amoureuse de Chrétien de Troyes ;

les petits métiers fixés dans la pierre des chapiteaux, et le goût réaliste du destin des hommes chez les grands chroniqueurs ;

la psychologie politique de Jean de Salisbury, et l'anticléricalisme du second *Roman de la Rose* ;

la réduction des droits des clercs en matière profane par Philippe-Auguste ou saint Louis, et le recours aux preuves rationnelles en justice plutôt qu'aux moyens mystiques de l'ordalie ; etc.

Tout un monde « sur-naturel » qui projetait son mirage sur les choses et sur les hommes, dans l'art roman comme dans les mœurs sociales, s'estompe dans les imaginations ; c'est par d'autres voies que la nature, découverte dans sa réalité profane, prendra sa valeur religieuse et conduira à Dieu.

Comment les théologiens entrèrent-ils dans cette délicate évolution ?

La plus rudimentaire, mais non la moins significative expression de cette découverte fut la perception de l'univers comme un tout. On se rappelle que c'était là, chez les Anciens déjà, une position capitale : la voici reprise. L'indice en est décisif : la diffusion du mot *universitas*, employé absolument et abstraitement (et non *universitas rerum*), pour désigner « l'univers », dans les descriptions ou dans les réflexions systématiques. Sans doute cet usage est-il provoqué par la lecture de Scot Érigène, dont le vocabulaire comporte le terme avec ce sens caractéristique[1] ; mais cette origine précisément nous invite à en reconnaître

1. Scot Érigène, *De div. nat.*, II, 1, *P. L.*, 122, 524 : « Omne enim quod in ipso [Deo] et ex ipso est, pie et rationabiliter de Deo praedicari potest, sed intelligibili quadam universitatis contemplatione, universitatem dico Deum et creaturam ». « Dum ceteri auctores... quinquiformem universitatis condite dividunt naturam [entia, viventia, sententia, rationabilia, intellectualia], ... iste magister quadripartitum definit

la signification cosmique, au milieu des multiples usages sémantiques contemporains (logique, juridique, social, intellectuel). Ce n'est pas la première fois que, au cours de l'histoire des sciences, l'idée d'un monde un et consistant se forme par et dans la religion. Percevoir ce monde comme un tout, c'est découvrir déjà son architecture profonde, le monde des formes au-delà de la collection des phénomènes visibles et sensibles. La totalité pénètre ainsi chacune de ses parties : c'est un univers ; Dieu l'a conçu comme un vivant unique, et son modèle intelligible est un Tout[1].

Inutile de rappeler le titre de Bernard Silvestre, « De *universitate* mundi », qui prend alors tout son sens. Honoré d'Autun est le témoin prévu de cet emploi du mot *universitas*-univers[2]. Mais aussi le trouvons-nous passé spontanément dans la langue de tous, là où ils envisagent l'homogénéité des phénomènes de la nature : Gerhoch de Reichersberg[3], Hugues de Saint-Victor[4], Arnaud de Bonneval[5], Adam le Chartreux[6], etc.[7].

De cet univers, et parce qu'il est un tout, l'harmonie est éclatante, par la diversité même des êtres qui la constituent. « Est mundus ordinata collectio creaturarum »[8]. L'*universitas* est un cosmos ; sa contemplation est délectable[9]. Il est comme une immense cithare, dont les cordes compo-

modum ». *Expos. in Hier cael.*, c. 4, 6 ; éd. Dondaine, *Arch. hist. doct. litt. du m. â.*, 18 (1950-51), p. 264.

1. Cf. Platon, *Timée*, 30 d. 2-5 : « Donc le Dieu, ayant décidé de former le monde le plus possible à la ressemblance du plus beau des êtres intelligibles et d'un Être parfait en tout, en a fait un Vivant unique, visible, ayant à l'intérieur de lui-même tous les vivants qui sont par nature de même sorte que lui ».

2. Honorius d'Autun, *Liber XII quaest.*, 2, *P. L.*, 172, 1179 : « Summus namque opifex universitatem quasi magnam citharam condidit ». *Ibid.*, 1180, 1184, 1185, 1190 ; *Expos. in Cant.*, c. 5, 172, 432.

3. Gerhoch de Reichersberg, *De aedificio Dei*, 1, *P. L.*, 194, 1103 : « Tota universitatis structura convenienter ornata ».

4. Hugues de Saint-Victor, *Expos. in Hier. cael.*, 2, *P. L.*, 175, 980 : « Nihil in universitate est, quod a summo bono participationem non trahat ». *Ibid.*, 3 (1003) « Non singulis quibusque, sed hierarchiae, idest universitati, bona illa manifestata dicuntur, ita tamen ut a singulis in universitate imitationis studio exerceantur ». *De sacr.*, 1, 2, 2, *P. L.*, 176, 206 : « In universitatis compage... ». *Ibid.*, 188, 202, 207, 264. *De arca morali*, 4, 6, 176, 672 : « Hanc machinam universitatis... ». *Ibid.*, 753 ; etc.

5. Arnaud de Bonneval, *Hexaemeron*, in init., *P. L.*, 189, 1516 : « Sub distinctionibus et formis universitatis implexio indissolubili connexione in illa mente divina, ab aeterno astricta ».

6. Adam le Chartreux, *Epist. ad. Praemonstr. P. L.*, 198, 793 D.

7. Ps. Hugues, *Quaest. in Ep. Pauli*, ad. Rom., q. 34, *P. L.*, 175, 440 : « In magnitudine universitatis notatur divina potentia, in pulcritudine sapientia, in utilitate bonitas ».

Liber de stabilitate animae (milieu monastique, vers 1130), c. 7, *P. L.* 213, 917 : « Cum enim universitatis pulcritudinem, caeli terraeque machinam, opus mirabile delectabileque homo inspicit... ».

8. Guillaume de Conches, *Glossa in Timaeum*, éd. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris, 1938, p. 146.

9. Honorius d'Autun, *Elucidarium*, I, 12, *P. L.*, 172, 1117 : « Omnis itaque

sent, dans la distinction des sons, un étonnant accord, dans le respect des lois propres de chaque être jusque dans l'opposition de la matière et de l'esprit.

Summus namque opifex universitatem quasi magnam citharam condidit, in qua veluti chordas ad multiplices sonos reddendos posuit, dum universum suum opus in duo, vel duo sibi contraria, distinxit. Spiritus enim et corpus quasi virilis et puerilis chorus gravem et acutum sonum reddunt, dum in natura dissentiunt, in essentia boni conveniant... Similiter corporalia vocum discrimina imitantur, dum in varia genera, in varias species, in individua, in formas, in numeros separantur ; quae omnia concorditer consonant, dum legem sibi insitam quasi tinnulos modulis servant. Reciprocum sonum reddunt spiritus et corpus, angelus et diabolus, caelum et infernus, ignis et aqua, aer et terra, dulce et amarum, molle et durum, et sic caetera in hunc mundum[1].

Sans doute de pareilles réflexions pourraient ne pas dépasser le banal lieu commun ; ici cependant, tant par la fermeté de l'expression, que par les références à l'idéalisme platonicien, et par les options qu'elles impliquent dans l'interprétation de l'univers de la *Genèse*, par exemple, ces réflexions décident d'un non banal rationalisme optimiste, dans cette vision de l'ordre du monde. Arnaud de Bonneval (abbé dudit lieu, près Chartres, † v. 1156), cet ami de saint Bernard, sensible aux influences chartraines et à la beauté de la nature, amateur du grand thème de l'Unité, lit le premier chapitre de la *Genèse* avec cette ferveur :

Quasi magni corporis membra, rerum naturas, distinguens propria loca et nomina, congruas mensuras et officia (Deus) assignavit. Nihil apud Deum confusum, nihil informe in illa antiquitate fuit, quia rerum materia, ubi facta est, statim in congruas sibi species est formata... Complectitur omnia, intra solidans, extra protegens, supra fovens, infra sustinens, arte investigabili ligans diversa, temperatura mirabili astringens in pacem et in unum jungens contraria, premens levia ne effluant, sustinens ponderosa ne ruant.... Cujus (Dei) moderamine diversa et contraria in unitatem pacis conveniunt, et immobilia et errantia ad certum ordinem revocantur ; nec intumescunt maxima, nec minima consumuntur ; nec tota illa mundi fabrica sine ulla ruinae formidine ex tam dissimilibus partibus uniformis, ex tam diversis una, ex tam contrariis quieta, et solida et concors in sua lege perseverat et ordine[2].

Arnaud en arrive à refuser d'imaginer le chaos primitif, prenant à son compte l'opinion vigoureusement exprimée par Guillaume de Conches, qui proteste contre ceux qui, sous prétexte d'exalter la puissance et la sagesse d'un Dieu introduisant de son gré l'ordre dans l'univers, escamotent le jeu simple des lois de la nature qui suffisent à rendre compte de cet ordre. Très significative controverse : non pas certes querelle d'exégètes sur un verset de la Bible, mais choc de deux mentalités, l'idéalisme naturaliste de Chartres d'une part, retrouvant d'instinct la position du

Dei creatio consideranti magna est delectatio, dum in quibusdam sit decor, ut in floribus, in aliquibus medicina, ut in herbis, in quibusdam pastus, ut in frugibus, in quibusdam significatio, ut in vermibus et avibus. »

1. Honorius d'Autun, *Liber XII quaestionum*, c. 2 *P. L.*, 172, 1179.

2. Arnaud de Bonneval, *De operibus sex dierum*, prol. *P. L.*, 189, 1515-1516.

Timée[1], et d'autre part, représenté par Hugues de Saint-Victor, le sens concret d'une histoire où les libertés, divine et humaine, jouent au-delà des déterminismes de la nature[2].

Que cette vision du monde dépasse le lieu commun poétique ou oratoire, la preuve en est qu'elle embraye, dans ces milieux cultivés, sur une curiosité scientifique de plus en plus active. Ce n'est sans doute pas encore le choc que produira à la fin du XII[e] siècle et au XIII[e] la découverte de la science aristotélicienne et arabe ; mais déjà on se met à lire les ouvrages des anciens sur la nature, tant la nature vivante que la nature des astres ; et l'on sait que, à Chartres, le *quadrivium*, cadre encyclopédique des sciences, est cultivé à l'égal du *trivium*, cadre encyclopédique des lettres, si l'on peut ainsi dire en langue moderne. Absalon de Saint-Victor, bon représentant de la crise « mystique » de son abbaye, protestera contre ces curiosités pour « la conformation du globe, la nature des éléments, l'emplacement des étoiles, la nature des animaux, la violence du vent, la vie des plantes et des racines ». Si les imagiers des bestiaires symboliques et monstrueux sont concurrencés, aux chapiteaux des cathédrales, par les naturalistes qui y sculptent désormais de petites scènes animales ou humaines, c'est que déjà, dans les écoles et dans la vie, les esprits ont été éveillés au réalisme de ces observations.

On pourra se reporter aux histoires des diverses sciences, pour le détail de ces lectures (par exemple les *Quaestiones naturales* de Sénèque, mises en circulation de manière étendue, pour la première fois, par Guillaume de Conches, et dont Jean de Salisbury légua un exemplaire à son église de Chartres), comme pour les œuvres que ces lectures alimentent (telle l'*Imago mundi* d'Honorius d'Autun) ; ce qu'il importe de relever ici, c'est l'esprit qui les met en œuvre au-delà de leur lettre. Ces hommes se mettent à la recherche des causes ; c'est là la plus aiguë et la plus typique des activités de la raison, face à la nature dont la raison découvre et la nécessité et la fécondité : acte propre de la science, qui provoque un rude choc dans la conscience religieuse, dont l'acte propre, à elle, est de viser de suite à la Cause suprême, fût-ce, dans l'inexpérience première, au prix des causes secondes. Saint Thomas réagira fermement contre ce dédoublement : « Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni

1. *Timée* 30 a, où le cadre historique n'est qu'un anthropomorphisme : «... Prenant la masse visible dans l'état où il la trouvait, semblable à un chaos secoué de mouvements convulsifs et désordonnés, [le Démiurge] l'a fait passer du désordre à l'ordre ». Cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1948, p. 111 : « Le monde est éternellement un *cosmos*, un ordre ; l'état chaotique de la masse visible avant que Dieu ne l'ait ordonnée, est un état supposé ». C'est en vertu du cadre épique qu'il a choisi que Platon présente son exposé à la manière d'une cosmogonie, impliquant passage du chaos à l'ordre.

2. Cf. M.-D. Chenu, *Nature ou Histoire? Une controverse exégétique sur la création, au XII[e] siècle*, dans *Archives d'hist. doctr. litt. du m. â.*, XX (1953), p. 25-30.

divinae virtutis ». C'est, à la lettre, l'expression qu'employait déjà Guillaume de Conches[1] ; et le choc est non moins vif dans les générations du XIIe siècle. Guillaume proteste avec une ironie amère contre ceux qui condamnent cette recherche des causes : « Ignorant les forces de la nature, ils veulent que nous restions liés à leur ignorance, nous refusent le droit de recherche, et nous condamnent à demeurer comme des rustauds dans une croyance sans intelligence »[2]. Le recours à la toute-puissance de Dieu n'est que vaine rhétorique, la vérité nue requiert plus de sueur[3]. A qui oppose les images du récit biblique sur les origines de l'homme, il répond : Chercher la « raison » des choses et les lois de leur genèse, c'est grand œuvre de croyant, que nous devons mener dans l'association fraternelle de nos curiosités[4]. Aussi bien, la Bible n'a pas à nous enseigner la nature des choses, qui relève de la philosophie[5]. C'est la nature des choses, déclarait déjà Honorius d'Autun, qui nous éclaire sur la manière dont se construit l'univers *(universitas)*[6].

1. GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia mundi*, I, 22, *P. L.*, 172, 56 : « Dicet [aliquis] hoc esset divinae potestati derogare.... Quibus respondemus e contrario id conferre ei, quia ei attribuimus et talem rebus naturam dedisse, et sic per naturam operantem corpus humanum creasse ». *Id.*, *Glossa in Boetium* : « At dicet aliquis : Nonne hoc est opus Creatoris quod homo ex homine nascatur ? Ad quod respondeo : Nihil detraho Deo... » (ms. Troyes 1381, f. 60 r. cité J. M. PARENT, *La doctrine de la création...*, p. 92). Cf. S. THOMAS, *Contra Gentiles*, III, 69.

2. GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia mundi*, I, 23, *P. L.*, 172, 56 : « Quoniam ipsi nesciunt vires naturae, ut ignorantiae suae omnes socios habeant, nolunt eos aliquid inquirere, sed ut rusticos nos credere nec rationem quaerere... Nos autem dicimus, in omnibus rationem esse quaerendam... Si inquirentem aliquem sciant, illum esse haereticum clamant, plus de suo caputio praesumentes quam sapientiae suae confidentes ».

3. *Ibid.*, II, praef. et c. 3 : « Quamvis multos ornatum verborum quaerere, paucos veritatem scire cognoscamus, nihil de multitudine, sed de paucorum probitate glориantes, soli veritati insudabimus : maluimus enim promittere nudam veritatem, quam palliatam falsitatem... Miseri ! Quid miserabilius quam dicere istud, est ! quia Deus illud facere potest, nec videre sic esse, nec rationem habere quare sic sit, nec utilitatem ostendere ad quam hoc sit. Non enim quidquid potest Deus facere, hoc facit. Ut autem verbis rustici utar : potest Deus facere de trunco vitulum : fecitne unquam ? ».

4. *Ibid.*, I, 22, *P. L.*, 172, 56 : « Sed isti vicinos multos habentes domui suae conjunctos, ex superbia nolunt aliquem convocare, maluntque nescire quam ab alio quaerere ; et si inquirentem aliquem sciant, illum esse haereticum clamant, plus de suo caputio praesumentes, quam sapientiae suae confidentes ».

5. *Id.*, *Glos in Boetium :* « Sed cum moderni divini hoc audiunt, quia in Libris ita scriptum non inveniunt, obstrepunt statim, hoc ignorantes quod auctores Veritatis philosophiam rerum tacuerunt, non quia contra fidem, sed quia ad aedificationem fidei, de qua laborant, non multum pertinebat ; nec volunt quod aliquid supra id quod scriptum est inquiramus, sed ut rusticius ita simpliciter credamus » (cité d'après le ms. 27 de la bibl. municipale d'Orléans, f. 20 a, par CH. JOURDAIN; *Des commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolas Treveth sur la Consolation de Boèce*, dans *Notices et extraits des manuscrits...*, XX, 1862, II).

6. HONORIUS D'AUTUN, *Libellus VIII quaestionum*, 5, *P. L.*, 172, 1190 : « Porro natura rerum exigit, ut quae in universitate discrepantia, per sibi contrarium vel simile fiant consonantia ».

A ce moment même, Adélard de Bath, tout plein de la science et de l'esprit de ses maîtres arabes, énonce dans les mêmes termes la même protestation, et dans ses *Quaestiones naturales*, professe avec la même vigueur, contre les prétentions de l'autoritarisme intellectuel, la valeur de la raison pour découvrir les lois internes des choses : c'est par là que nous sommes des hommes[1]. Que si nous négligions de connaître l'admirable beauté rationnelle de l'univers où nous habitons, nous mériterions d'en être éjectés, tout comme un hôte incapable d'apprécier la demeure où on le reçoit[2].

Cette désacralisation de la nature — et de l'esprit qui étudie la nature — provoque évidemment une crise, tant dans l'usage des ressources symboliques d'une certaine contemplation de la nature, que dans la réduction du merveilleux. La critique du symbolisme, qui devrait se répercuter sur tout le champ du sacramentalisme, demeurera en fait en grande part bloqué par les conformismes littéraires et cultuels, d'autant plus que la différence radicale entre l'explication et la signification, dans l'interprétation des phénomènes de la nature, demeure très délicate : elle sera peu élaborée, même en plein XIIIe siècle. Au contraire la critique du miracle s'amorce dès maintenant, malgré l'inclination permanente des esprits vers le merveilleux, dans la nature et dans la vie sociale. On n'a pas encore rassemblé les traits de cette évolution des esprits, où interviennent d'ailleurs les poussées d'un anticléricalisme moral et politique ; il serait extrêmement suggestif de les dégager pour eux-mêmes. Ce n'est pas par une allusion à la cantonade qu'un maître de Chartres proteste contre l'impiété de certains qui dénient à Dieu le pouvoir de modifier le cours des lois de la nature[3]. Dans une de ses lettres, Jean de Salisbury rapporte les propos

1. ADÉLARD DE BATH, *Quaestiones naturalis*, 4 : « Deo non detraho ; quicquid enim est, ab ipso et per ipsum est ». Et, c. 6, cette tirade, que reprendra plus tard Roger Bacon : « Ego enim aliud a magistris arabicis didici ratione duce, tu vero aliud auctoritatis pictura capistrum captus sequeris. Quid enim aliud auctoritas est dicenda quam capistrum ? Ut bruta quippe animalia capistro quolibet ducuntur, nec quo nec quare ducantur discernunt, restemque quo tenentur solum sequuntur, sic nec paucos vestrum bestiali credulitate captos ligatosque auctoritas scriptorum in periculum ducit ».

2. ID., *Astrolabium*, Praef. [Dédicace à Henri II Plantagenet, alors enfant, celui à qui plus tard Guillaume de Conches dédiera le *Moralium dogma*] : « Dicis enim ut in domo habitans quilibet, si materiam eius et compositionem, quantitatem et qualitatem sive districtionem ignoret, talis hospicis dignus non est, ita si qui in aula mundi natus atque educatus est, tam mirande pulcritudinis rationem scire negligat, post discretionis annos indignus, atque si fieri posset ejiciendus est » (cité d'après le ms. McClean 165 du Fitzwilliam Museum de Cambridge, fol. 81, par CH. H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1924, p. 29).

3. « Nemo itaque impie cogitet, sicut quidam impii cogitaverunt, nihil contra naturam, scil. contra solitum cursum naturae, provenire posse, cum ex quibusdam causis occultis, quae in mente creatoris ab aeterno sunt absconditae, ad ostensionem gratiae Dei multa contra solitum naturae cursum proveniant, non contra naturam,

de qui traitait les miracles de Thomas Becket de « figmenta hominum »[1] ; et le roi de Jérusalem, Amaury Ier (1162-1175), demande à Guillaume de Tyr des preuves de raison pour l'immortalité de l'âme, car les arguments scripturaires ne le satisfont pas[2]. La chronique de Laon raconte avec dérision la vision originelle du mouvement des Capuciés, au Puy (v. 1170)[3]; et, à Paris, l'évêque Manassès II d'Orléans, dans une scène burlesque, manifeste un scepticisme grossier sur les reliques de sainte Geneviève (116.). Abélard avait été chassé de Saint-Denis pour avoir marqué des réserves sur la réalité du corps de l'Aréopagite révéré à l'abbaye.

Au-delà de ces constrictions psychologiques, on verra se formuler progressivement, en savoir théologique, la distinction capitale entre le miracle et le surnaturel de la grâce, qui de soi n'a rien à voir avec le merveilleux ; les grands maîtres du XIIIe siècle la pourront établir lorsque, grâce à Aristote, la notion de nature aura acquis sa pleine densité. Saint Thomas construira tout son traité du « gouvernement divin », comme on dit alors, hors la zone propre du miracle, expressément délimitée en marge des lois normales de la conduite du monde et de l'Église elle-même. Nous n'en sommes pas encore là au XIIe siècle, ni chez les philosophes, ni chez les historiens, ni chez les spirituels.

Là où se fait sentir davantage ce discernement, c'est dans l'exégèse de l'Écriture, sinon dans le secteur de l'économie historique du salut, du moins dans sa description de la nature. Le récit de la création, dans la *Genèse*, est à interpréter selon le jeu naturel des éléments, qui suffit à rendre compte de l'organisation du monde ; non certes absence de Dieu, mais ce sont ces lois mêmes de la nature qui révèlent sa présence et son action. Le *De mundi universitate* de Bernard Silvestre ne fait que reprendre dans une œuvre personnelle la méthode mise en œuvre de constante manière par les Chartrains au plan du commentaire ; et hors mise la forme exégétique de ces *Hexaemeron*, Alain de Lille exprimera plus fortement encore ce rôle de la nature[4]. On connaît la fameuse lettre de Guillaume

quae est voluntas Dei ». *Liber de eodem secundus* (d'un disciple de Thierry de Chartres), édit. Parent, p. 213.

1. Lettre inédite de JEAN DE SALISBURY, alors évêque de Chartres (1176-1180), publiée par R. FOREVILLE, dans *Rev. hist. Église de France*, XXII (1936), p. 179-185.

2. GUILLAUME DE TYR, *L'Estoire d'Eracles* [trad. en vieux français], *Hist. occid. des Croisades*, I, p. 886-888.

En plein XIIIe siècle, ROLAND DE CRÉMONE, le premier maître dominicain à l'Université de Paris (avant 1230), dira encore : « Quoniam multi sunt qui credunt animam humanam esse corruptibilem et simul mori sum morte sui organi, necnon plerique qui hoc dubitant, nonnulli vero qui in suis cordibus hoc esse impossibile dicunt sola fide suffulti, alii vero et ratione, idcirco visum est nobis utile... philosophiae ponere rationes... » *Expos. in Job*, I (Ms. Paris Nat. Lat. 405, fol. 1).

3. *Chron. anon. Laudunensis*, dans *Rec. Hist. Gaules*, XVIII, p. 705-706. Guyot de Provins exploitera cette satire dans sa *Bible*, au début du XIIIe siècle.

4. Cf. G. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille poète du XIIe siècle*. Montréal-Paris, 1951 ; chap. III : *Nature, son aspect cosmologique*.

de Saint-Thierry à saint Bernard contre cet inventeur d'une « philosophie nouvelle », qui explique la création du premier homme « non a Deo, sed a natura, a spiritibus et stellis » ; quant à la création de la femme « ex costa Adae », G. « irridet historiam divinae auctoritatis... ; physico illud sensu interpretans, arroganter veritati historiae suum praefert inventum, parvipendens magnum sacramentum »[1]. Physicisme contre symbolisme.

Ce n'est cependant pas là un patrimoine exclusif de l'école de Chartres. A ce moment même, Abélard distingue lui aussi avec rigueur l'opération proprement créatrice de Dieu et les forces de la nature, qui, sans préjudice pour cet acte créateur, mais aussi sans miracle, sont autonomes[2]. A Saint-Victor, André déclare que, avant de recourir au miracle (« ad miracula confugere »), il faut d'abord épuiser toutes les ressources des explications naturelles ; vieux principe augustinien, mais dont l'application prend dès lors des allures provocantes, comme dit B. Smalley[3]. Et ainsi voit-on, dans les *Hexaemeron* du temps, un recours constant aux théories cosmologiques en cours ; les plus fâcheux concordismes ne font que souligner le naturalisme des exégèses.

La mention d'André de Saint-Victor nous invite à rappeler, dans la ligne de notre recherche, son rôle capital dans l'exégèse « naturaliste », où l'histoire elle-même, et non plus seulement la nature, doit être considérée dans sa teneur immédiate et son littéralisme[4]. Nous rejoignons même ici, à l'opposé de l'idéalisme cosmique des platonisants chartrains, mais recoupant son naturalisme, la réaction historiciste d'Hugues de Saint-Victor contre l'allégorisation prématurée des textes scripturaires, et son principe majeur du fondement historique de toute réflexion sur l'économie biblique[5]. Ainsi le voyions-nous ci-dessus accepter le chaos primitif, conforme à la lente montée des êtres de la nature ; ainsi professe-t-il, contre

1. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De erroribus Gulielmi de Conchis*, *P. L.*, 180, 340.

2. ABÉLARD, *Expos. in Hexaemeron*, De secunda die, *P. L.*, 178, 746 : « Forte et hoc aliquis requirit... qua vi naturae id factum sit. Ad quod primum respondeo nullatenus nos modo, cum in aliquibus rerum effectis vim naturae vel causas naturales requirimus vel assignamus, id nos facere secundum illam priorem Dei operationem in constitutione mundi ubi sola Dei voluntas naturae efficaciam habuit in illis tunc creandis. ... Deinceps vim naturae pensare solemus... ut ad quaelibet sine miraculis facienda illa eorum constitutio vel praeparatio sufficeret ».

3. Il s'agit d'un commentaire d'ANDRÉ DE SAINT-VICTOR sur l'*Aperti sunt caeli d'Ezech.* I, 1 : « [Videre] an ratio rerumque natura fieri sinat quod assere contendit ; sin autem ad hoc confugerit ut dicat non per naturam, sed per divinam potentiam factum... Verumtamen in scripturarum expositione cum secundum naturam res de qua agitur nullatenus fieri potest, tunc demum ad miracula confugienda noverit ». Cf. B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*[2], Oxford, 1952, p. 144, 388-389.

4. Cf. B. SMALLEY, *op. cit.*, ch. IV : *Andrew of St Victor*.

5. Cf. *infra*, chap. VIII.

l'antique tradition de la création simultanée, la progression temporelle du cosmos dans sa genèse[1].

Dame Nature

Au confluent de pareilles pressions spirituelles, et sous l'ivresse de cette conscience nouvelle, la notion de nature se charge d'une densité inouïe, et se déplace alors, dans les esprits la pointe de la curiosité, même religieuse : ce ne sont plus les phénomènes extravagants qui les intéressent, ces *mirabilia* qui séduisaient leurs aînés et les conduisaient à une providence d'autant plus réelle à leurs yeux qu'elle était capricieuse ; ce sont au contraire les séquences régulières et déterminées, spécialement dans les phénomènes de la vie. La nature existe. Disons alors Nature, avec une majuscule, car la voici personnifiée, telle une déesse, par une fiction littéraire à la mode du temps, mais qui exprime ici une véritable valeur philosophique :

O Dei proles genitrixque rerum...

Ainsi commence l'ode d'Alain de Lille, comme un hymne religieux[2]. Déjà Bernard Silvestris, dans son *De mundi universitate*, avait allégoriquement représenté Nature associée à Noys pour ordonner le chaos ; Alain exploite l'allégorie dans les métaphores pédantes du *De planctu Naturae*, dont le crédit survivra à la crise de l'aristotélisme comme à l'essor poétique des siècles suivants. C'est que ces artifices littéraires ne rendaient pas caduque l'intelligence authentique qu'ils recouvraient : émerveillement de ces esprits qui, émergeant du merveilleux des Bestiaires et des Lapidaires, comme de l'infantilisme social et intellectuel du servage, découvrent la puissance harmonieuse de la vie, ses instincts, ses lois et sa liberté, le rythme des saisons et le cycle des biologies :

O Dei proles genitrixque rerum,
Vinculum mundi, stabilisque nexus,
Gemma terrenis, speculum caducis,
Lucifer orbis.

Pax, amor, virtus, regimen, potestas,
Ordo, lex, finis, via, dux, origo,
Vita, lux, splendor, species, figura,
Regula mundi.

1. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, lib. I, pars 1, c. 3 (*P. L.*, 176, 188) : « Nobis autem videtur (excepto eo quod nihil in hac re temere diffinire volumus) omnipotentiae Creatoris in nullo derogari, si per intervalla temporis opus suum ad consummationem perduxisse dicitur... In omnibus faciendis illum praecipue modum servari debuit [Deus], qui ipsius rationalis creaturæ commoditati ac causæ magis congruus fuit ».

2. Alain de Lille, *De planctu Naturæ*, *P. L.*, 210, 447.

Sous l'affabulation aux assonances païennes, la perception est valablement religieuse. En vérité, exalter ces pouvoirs de Nature, ce n'est point déroger arrogamment à la toute-puissance de Dieu (comme s'en défendait déjà Guillaume de Conches, ci-dessus, p. 26) ; elle-même le proclame, dans un lyrisme auquel la métaphysique donne concision et émotion :

Son opération est simple, la mienne est multiple ;
Son œuvre se suffit à elle-même, la mienne se défait ;
Son œuvre est admirable, la mienne est fragile.
Il fait, je suis faite.
Il est l'ouvrier, dont je suis l'œuvre, l'œuvre de cet ouvrier.
Il opère de rien, je mendie la matière de mon travail.
Il opère en son nom, j'opère sous son nom.
... Ma puissance est impuissance au regard de sa science[1].

Lors même que, renforcé et désacralisé par la philosophie aristotélicienne, ce sens de la nature animera, un siècle plus tard, le *Roman de la Rose* de Jean de Meung, cette intensité religieuse persistera[2]. C'est dire qu'elle n'était pas le fait de quelques écolâtres, mais l'acquit collectif de ces générations[3].

En témoignage de la profondeur doctrinale de ces thèmes littéraires, le long article que consacre Alain de Lille au mot *Natura* dans son dictionnaire théologique, est aussi explicite que possible[4]. Les onze significations selon lesquelles il classe le contenu de la notion couvrent des domaines disparates, révélés d'ailleurs par les sources idéologiques auxquelles il se réfère, depuis la métaphysique de Boèce jusqu'au vocabulaire médical et à la langue religieuse de saint Paul ; mais ce concordisme n'est pas artificiel, et une véritable homogénéité, dans l'accent et dans la mentalité, montre que le « naturalisme » d'Alain était plus encore qu'une pièce théorique d'un système de pensée, un trait de son esprit.

1. Alain de Lille, *De planctu Naturæ*, *P. L.*, 210, 445 (traduction de G. Raynaud de Lage).

2. Cf. G. Paré, *Les idées et les lettres au XIIIe siècle. Le Roman de la Rose*, Montréal, 1947.

3. Non, certes sans des virtualités fort différentes, selon le crédit des formules augustiniennes, plus encore, selon le recours aux états concrets de l'histoire et de l'anthropologie biblique. Exemple, cette analyse des sens du mot, dans une glose sur les Sentences de Pierre de Poitiers, II, 19 (ms. Erfurt, Amplon., cod. Q, 117) : « Nota : Naturale multipliciter dici. Naturale, quod a prima infuit conditione, ut innocentia in Adam. Naturale : sine quo non potest homo subsistere, ut ratio, memoria. Naturale : sine quo non potest diu subsistere, ut spirare, comedere. Et hoc quandoque a natura corrupta, sicut nos ; quandoque a natura non corrupta, ut Adam. Quandoque naturale, quod non est contra usum, ut coitus maris cum femina ; innaturale, quod est contra usum ».

4. Alain de Lille, *Distinctiones*, *P. L.*, 210, 871.

C'est aussi à cette profondeur philosophique qu'il faut situer le curieux succès qu'eut, pendant cinquante ans, la théorie de l'âme du monde, au service précisément de cette haute intelligence de la Nature : l'univers a lui aussi un principe animateur, une « entéléchie »[1]. Saint-Victor se méfie, et Cîteaux dénonce cette idée païenne. Mais Chartres trouve là grande inspiration, et renouvelle, à travers d'incertaines explications, la vision cosmique et religieuse du *Timée*. « Il n'y a plus une opposition radicale du sensible à l'intelligible. Le monde concret est relié aux Idées par l'intermédiaire de l'Ame. En effet, ce monde, tel un grand être vivant, est doué de mouvement autonome : ce qui suppose une Ame. Et le mouvement du monde, du moins dans la région céleste, est un mouvement régulier, qui manifeste un plan, une raison : ce qui suppose que l'Ame motrice de l'univers est une Ame intelligente. De fait, l'Intellect du monde contemple le bel ordre idéal, et c'est en vertu de cette contemplation qu'il imprime à l'univers un mouvement ordonné. Dès lors le monde est vraiment un ordre, un *Kosmos*. Certes, le désordre y trouve place : non plus cependant comme un mal essentiel, mais seulement comme un moindre bien. Dès là qu'il n'y a point d'ordre sans êtres multiples, donc limités, ni sans êtres divers, donc plus ou moins riches de bien, il s'ensuit nécessairement qu'à ne considérer qu'une partie de l'ensemble on y découvre des défauts de bien, des désordres : mais c'est qu'on ne considére qu'une partie ; on n'a pas regard au Tout. Si l'on s'efforce d'embrasser d'une seule vue tout l'ensemble, le désordre désormais s'efface, il trouve son explication dans l'ensemble, il se résorbe dans l'ordre. Avoir toujours regard au Tout : telle sera donc la maxime de cette sagesse volontairement optimiste »[2]. Si le P. Festugière trouve l'intelligence et la grandeur des médiocres sectes hermétiques de la période hellénistique dans cette vision platonicienne, nous pouvons consentir à y reconnaître à notre tour le sol toujours fécond où, dans les cloîtres des cathédrales et pour le peuple turbulent des écoles des Communes du XIIe siècle, les maîtres de Chartres et de Paris purent conduire à maturité leur propre découverte de la nature et de l'homme. Les formes littéraires qu'emprunte cette vision chez nos chrétiens médiévaux, la faiblesse de leur armature philosophique, ne doivent pas nous dissimuler l'ivresse qui les saisit, tels les sculpteurs des cathédrales (songez au Christ sauveur du monde, au portail de Chartres), et qui, ici et là, leur procura des perceptions

1. T. GREGORY (*Anima mundi*, p. 152), souligne justement la liaison entre l'idée de nature et l'idée d'âme du monde. Ainsi l'observaient d'ailleurs les médiévaux. « [Naturam] eodem nomine vocare possumus, quo Plato significans mundi animam vocat », dit HERMANN DE CARINTHIE, *De essentiis*, éd. Alonso, 1946, p. 63 ; et JEAN DE SALISBURY, *De septem septenis*, 7, *P. L.*, 199, 962, rapproche *natura* de Trismegiste, *anima mundi* de Platon, et *divina dispositio* des théologiens.

2. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. II, *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. XII-XIII.

profondes des rapports de Dieu et du monde, et du plan de Dieu sur le monde, y compris dans son désordre.

Il n'est pas étonnant que nous retrouvions au XIIe siècle l'âme du monde, pièce essentielle de la philosophie cosmique du *Timée*. Nous la retrouvons consacrée dans sa valeur primitive par un concordisme, assez incertain de lui-même d'ailleurs[1], avec la conception chrétienne d'une présence de l'Esprit dans le monde ; si bien que un Hugues de Saint-Victor, un Arnaud de Bonneval, tout en repoussant l'erreur des « philosophes », acceptent cette « occulta vis naturae, quae universa invisibiliter nutrit et vegetat »[2], En vérité le concordisme était bien extérieur, et il ne devait pas résister à l'examen critique mené tant par les physiciens que par les théologiens. Toujours est-il que l'*anima mundi*, intelligence intérieure du cosmos, opérant sûr le corps du monde, lui confère, en réfraction de sa contemplation du Bien, sa vérité, son ordre, sa beauté, sa bonté. L'optimisme intellectualiste de Chartres est à l'opposé d'une interprétation mécaniste de l'univers.

A ce point, où se manifestait à nouveau le parallélisme entre l'homme-microcosme et l'univers-macrocosme, la thèse platonicienne va se trouver relayée bientôt par le thème dionysien et érigéniste de la « continuité » *(continuitas)* de l'homme et du cosmos. Ici nous ne sommes plus solidaires de la physique, plus ou moins périmée, d'un univers animiste, mais d'une vision métaphysico-mystique d'une toute autre portée : celle de la *hiérarchie* de Denys. L'explication « hiérarchique » de l'univers va exercer, à partir du milieu du siècle, une séduction analogue à celle qu'exercera au XIXe siècle le mythe scientifique de l'évolution. La clef de l'intelligence de l'univers, et de l'homme dans l'univers, est la liaison ordonnée, dynamique, progressive de tous les êtres, considérés comme une « théophanie », où la causalité et la signification coïncident. Blocage risqué mais très suggestif, en une seule des deux voies de l'intelligence : le symbolisme va

1. GUILLAUME DE CONCHES a noté les divers essais et interprétations, *Philos. mundi*, I, 15, *P. L.*, 172, 46. Pour l'histoire de cette doctrine au XIIe siècle, ses contextes, ses sources, ses variantes, cf. T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence, 1955, chap. 3.

2. HUGUES DE SAINT-VICTOR, à propos du « Mens agitat molem » de Virgile, *Énéide*, VI, 688 : « ... Quamvis in his verbis illum potius errorem probare videatur [poeta], qui mundum hunc sensilem quasi anima constans ex anima et corpore, ipsamque ejus animam spiritum esse cuncta moventem asseveret. Sed, quomodolibet opinio errantium exponatur, nos sano intellectu spiritum pergentem in omnia et in circulos suos revertentem occultam naturae vim accipere possumus, quae universa invisibiliter nutrit et vegetat ». *Hom. in Eccles.*, hom. 2 ; *P. L.*, 175, 136.

ARNAUD DE BONNEVAL, *Liber de operibus cardinalibus Christi*, 12 ; *P. L.*, 189, 1672 : « Hanc vitam, hunc motum, hanc rerum essentiam, animam mundi philosophi vocaverunt ».

ABÉLARD fait le même rapprochement, avec réserve lui aussi (*Introd. ad theol.*, *P. L.*, 178, 1024, 1080). S. BERNARD, là aussi, pousse trop loin sa critique, *De error. Abel.*, 4, 16 (*P. L.*, 182, 1062), et le concile de Sens ne maintiendra pas son accusation.

jouer un rôle cosmique, et l'univers revêtir une valeur sacrale, au risque d'un télescopage entre l'explication, procurée par la science des causes, et la signification, qui prolifère en symboles. Nous ne sommes plus à Chartres, mais dans les zones de diffusion de Denys et de ses succédanés, en particulier à Saint-Victor ; et nous allons voir que le microcosme de Godefroy de Saint-Victor est d'une autre inspiration que celui de Bernard Silvestre. Cependant la hiérarchie dionysienne vient renforcer à sa manière le sens de la nature et des natures. Pour obscur qu'il soit, et de plus en plus à mesure que nous avançons vers la fin du siècle, le syncrétisme qui s'élabore étend les ressources de cette rencontre de l'homme et de la nature.

L'homme microcosme

L'univers est donc une unité admirablement ordonnée (cf. ci-dessus l'emploi du mot *universitas* à partir d'Érigène). La cohérence des êtres, à la fois ontologique et noétique, dans cette hiérarchie, comporte une « continuité » dont la loi est non seulement statique, mais dynamique : de l'un à l'autre, selon leurs degrés, joue une connexion selon laquelle la densité de l'être supérieur polarise l'être inférieur, l'exhausse à son niveau, de sorte que son accomplissement et, s'il est esprit, sa béatitude, se réalisent dans cette connexion. Nous sommes à l'opposé d'un univers discontinu où les êtres n'ont qu'en eux-mêmes leur dynamisme et leur intelligibilité. L'homme peut donc être en discontinuité métaphysique avec l'univers matériel, il demeure en continuité biologique. Cette *continuatio* ne compromet pas d'ailleurs la loi propre de chaque degré, l'autonomie de chaque être ; elle ne trouble pas la pureté des essences[1]. On sait comment, un siècle plus tard, saint Thomas concevra l'architecture même de sa Somme théologique dans cette vision néo-platonicienne, dont les répercussions ouvrent l'univers aristotélicien (« essentiae sunt sicut numeri ») à la transcendance de Dieu, à la gratuité de la grâce, à l'historicité d'une économie religieuse, à une anthropologie cosmique. Aussi bien, sous des formes très diverses, ce sera là un élément essentiel de l'*imago mundi* des maîtres latins du XIIIe siècle[2].

Nous reconnaissons ainsi dans l'homme un processus de sublimation des puissances animales et sensibles qui n'est pas que l'effet d'une ascèse psychologique et morale ; bien plus l'être humain est défini, matière et esprit, sens et intelligence, à la jonction de ces deux mondes, dans sa condition métaphysique, avant que le drame psychologique de la liberté

1. Cf. *infra*, chap. XIII.
2. Ainsi chez saint THOMAS, tant par l'influence des « philosophes » (arabes) que par celle de Denys. Cf. *De Verit.*, q. 2, q. 6 ; q. 10, a, 5 ; q. 14, a. 1, ad 9 ; q. 19, a.1.

ne se pose en style augustinien. Il est extrêmement curieux de voir l'augustinien Hugues de Saint-Victor commenter la *Hiérarchie céleste* (*P. L.*, 175) : non seulement il la doit purger de ses relents d'émanatisme, mais il mène un effort désespéré pour tenir à la fois son naturalisme ontologique et l'intériorité augustinienne consommée dans un rapport personnel, libre, gratuit, de l'âme avec Dieu.

Si Hugues de Saint-Victor corrige rudement l'interprétation érigéniste de Denys, ce sont les *Porretani* qui porteront à ses conséquences, contre Érigène, la cosmogonie dionysienne. Dans l'ambiguïté du platonisme, enclin à considérer la matière comme une puissance positive de désordre, Érigène avait considéré que la descente créatrice n'allait pas, dans l'intention divine, jusqu'à la matière corruptible, effet ultérieur d'une déchéance ; et l'homme n'aurait eu qu'un corps spirituel, sans besoins animaux. Contre cette portée cosmique du péché, nos maîtres du XIIe siècle, récapitulant l'interprétation chartraine du *Timée* et la hiérarchie dionysienne proclament que la participabilité de la réalité divine va expressément jusqu'à la matière ; et cette immense unité se noue dans l'homme, à la jonction paradoxale de la matière et de l'esprit : le composé humain, comme on dira plus tard, consacre la solidarité de l'homme et de l'univers. Il est dans la *nature* de l'homme d'inclure la matière. C'est même pour cela qu'il a été créé. « Decens enim fuit, dit Alain de Lille en réponse à la question pourquoi l'homme a été créé, ut tam corporea quam incorporea natura divinae bonitatis particeps fieret, et ea frueretur, et feliciter viveret »[1].

On ne sera pas surpris que le protagoniste de cette thèse naturaliste soit Honorius d'Autun, face à l'un des thèmes spirituels de la théologie monastique[2]. A plusieurs reprises, et avec ténacité, il dénonce l'élucubration traditionnelle (S. Grégoire) ; pour lui, la création se réalise dans un univers dont la diversité des natures assure l'harmonie ; c'est dans cette cohérence qu'est la grandeur du plan de Dieu.

La thèse d'Honorius devait l'emporter, appuyée sur un syncrétisme légitime où la « hiérarchie » dionysienne, et peut-être, vers la fin du siècle, l'influence des écrits hermétiques[3], confirmaient, dans la « continuité » des êtres, l'autonomie de leur nature. La matière a un sens dans l'univers chrétien, et c'est l'homme qui le lui donne. L'ambiguïté du platonisme était levée, et l'inquiétude d'Augustin surmontée.

1. ALAIN DE LILLE, *Contra hæreticos*, I, 14, *P. L.*, 210, 319. C'est en conclusion d'une assez obscure, mais très significative controverse des premières décades du siècle qu'Alain fait cette déclaration. Cf. *infra*, *Cur homo? Le sous-sol d'une controverse.*
2. HONORIUS D'AUTUN, *Elucidarium*, I, 11, *P. L.*, 172, 116 ; *Liber XII quæstionum*, I, *ibid.*, 1178 ; *Liber VIII quæstionum*, *ibid.*, 1185 ; *Expos. in Cant.*, c. 5, *ibid.*, 432. RUPERT DE DEUTZ, venu prendre part aux controverses en cours, à Laon (1117), fait assez longuement état du problème, *P. L.*, 169, 265.
3. HERMÈS, au début de l'*Asclépius*, c. 2, part du principe de la « continuité » entre tous les genres d'être dans l'univers.

L'homme, dans la Nature, *est* donc nature. Qu'il soit esprit, et donc nature douée de liberté, qu'ainsi il soit engagé dans l'histoire du salut où sa liberté rencontre la liberté divine, ne ruine pas cette base, au niveau de la création. C'est que le jeu même de cette liberté embraye sur les lois de la nature : *Natura* est non seulement maîtresse de l'Univers et de ses générations, elle est aussi modératrice de la vertu. Ne pleure-t-elle pas sur les infidélités des hommes à l'idéal qu'elle enseigne dans ses lois ? Le *De planctu Naturae* d'Alain de Lille étend à l'univers moral sa doctrine de la nature. « L'apothéose de l'homme parfait se confond avec la glorification de Nature et des Vertus qui firent ce héros »[1]. La vie morale humaine est un cas particulier de la vie universelle ; l'univers de la liberté suppose avant lui l'univers de la nature, et comble un vœu de celui-ci[2].

Pour originale que soit, chez Alain, cette extension à l'ordre moral de la philosophie cosmique de Chartres, elle n'est pas sans trouver un terrain homogène, disons presque complice, dans l'évolution alors en cours de la mentalité chrétienne. Cette évolution on la peut observer dans le développement, intellectuel et scolaire, d'une morale profane, basée sur la loi naturelle, à côté de la morale surnaturelle : à deux pôles différents, un Abélard et un Guillaume de Conches, en sont les témoins, non moins que la diffusion des textes des moralistes païens[3].

On la peut observer à la manière dont on commence à décrire l'organisme des vertus à partir des catégories des philosophes, laissant à leur registre spirituel et inconceptualisable les vertus évangéliques, humilité, chasteté, piété, pauvreté, ou les réduisant, comme Alain, à des chefs naturels, la chasteté à la tempérance, l'humilité à la force, la piété à sa définition cicéronienne[4].

On la peut observer dans les tentatives sinon de remplacer les catégories bibliques de l'histoire *(aetates)*, du moins d'y réintroduire les catégories profanes d'une histoire du monde, soit par la mise en œuvre

1. G. Raynaud de Lage, *Alain de Lille poète du XIIe siècle*, Montréal-Paris, 1951, p. 85.

2. Ainsi, au siècle suivant, la philosophie morale de saint Thomas sera une morale de type cosmique, non une morale purement reflexive. Cf. J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, 1947, p. 72.

3. Cf. les travaux en cours de Ph. Delhaye, en particulier : *La place de l'éthique parmi les disciples scientifiques au XIIe siècle*, dans *Miscellanea A. Janssen*, Louvain, 1948, t. I, p. 29-44 ; *L'enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle*, dans *Mediaeval Studies*, 11 (1949), p. 77-99 ; *Une adaptation du « De officiis » au XIIe siècle : Le « Moralium dogma philosophorum »*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, 16 (1959), p. 227-258 ; 17 (1950), p. 5-28.

4. Cf. Raynaud de Lage, *op. cit.*, p. 86. Il faudrait observer ici l'évolution du dispositif et de l'inspiration des traités *De virtutibus et vitiis*.

des sources antiques, soit grâce à une sensibilité neuve au déroulement effectif de l'histoire récente[1].

On la peut observer dans une eschatologie naturaliste, en ce sens que l'avènement du Christ est décrit dedans un « âge d'or » (Virgile), où « l'homme nouveau » sera accompli[2].

On la peut observer aussi, cette mentalité nouvelle, à la transformation des traités de morale des princes : depuis l'époque carolingienne, ils se composaient de centons de textes empruntés à la Bible et aux Pères ; désormais, et de plus en plus, ils recourent aux autorités profanes de l'Antiquité, tel le *De instructione principum* de Giraud de Barri (1re partie vers 1177-1180), et le *Polycraticus* de Jean de Salisbury contient déjà toute une philosophie politique. Nous sommes évidemment encore loin d'une théologie élaborée des rapports de la nature et de la grâce dans l'action humaine, et tous ces maîtres, Alain compris, ne mettent pas en cause les grands thèmes augustiniens de la nécessité de la grâce et de la dépression de la nature ; ils sous-tendent cependant leur augustinisme, même à Saint-Victor, d'une analyse plus ou moins autonome des ressources et des comportements où la grâce trouve sa matière.

C'est dans ce contexte de re-naissance — où l'inspiration prime l'imitation, où aussi les ressources antiques nourrissent les initiatives de l'esprit nouveau — que se développe le thème littéraire, esthétique, doctrinal, des rapports de l'homme et de la nature : l'homme est un « microcosme ».

Ce qui frappe tout d'abord c'est la presque soudaine, et en tout cas générale diffusion de ce thème dès les premières décades du XIIe siècle[3]. Il est vrai que, au cours du IXe siècle, Scot Érigène en avait proposé à l'Occident des expressions vigoureuses, dont nous aurons à faire état. Mais, sur ce point comme sur plusieurs autres, l'Érigène était resté comme un monolithe à l'entrée du moyen âge, dans cette première renaissance dite carolingienne, comme si sa grandeur avait été prématurée dans une humanité encore inapte à assimiler sa métaphysique sacrée. Il vécut

1. Depuis le mot fameux de Bernard de Chartres : « Nous sommes des nains montés sur les épaules des géants, et nous voyons plus loin qu'eux » (rapporté par Jean de Salisbury, *Métalog.*, III, 4), jusqu'au discernement des « états » variés de la Chrétienté selon les conjonctures historiques. Cf. Anselme de Havelberg et sa théorie évolutionniste, *Dialogi*, I, 2, *P. L.*, 188, 1144 (entre 1136 et 1149). Et toute la littérature historique du temps ; cf. J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, 1946, t. II, p. 39-103.

2. Ainsi Alain de Lille, dans l'*Anticlaudianus*. Cf. G. Raynaud de Lage, *op. cit.*, p. 98.

3. On pourrait sans doute recueillir une liste de textes sur le microcosme, du Xe au XIIe siècle ; mais ce sont là des infiltrations sommaires et passives, qui n'accrochent pas la réflexion philosophique ou religieuse, ni n'alimentent consciemment la contemplation spontanée de la nature ; simples traces de lieux communs relayés le plus souvent par les écrivains chrétiens, tels S. Grégoire (*Hom.* 29 in *Evang.*, *P. L.*, 76, 1214).

plus, dans les générations suivantes[1], par les traces de ses polémiques sur la prédestination ou l'eucharistie, que par le sous-sol de sa haute philosophie.

C'est précisément par celui qu'a remis en circulation active, au début du XIIe siècle, quelques-uns des éléments de la philosophie érigénienne que nous voyons apparaître efficacement le thème de l'homme-microcosme : le mystérieux Honorius d'Autun, dès son *Elucidarium*, œuvre de jeunesse, qui sera traduite en huit ou dix langues, et en vieil anglais dès 1125, sans parler de ses répercussions dans la prédication, l'art sacré, la poésie, est le premier témoin notable de cette diffusion[2]. On en sentira l'originalité si l'on observe que, ni chez saint Anselme, le maître vénérable de ces générations, ni à l'école de Laon, où avait résidé jadis Érigène, et qui était alors l'un des grands centres scolaires, la physique de l'homme-microcosme ne tient aucune place.

C'est un autre centre scolaire, Chartres, qui va être la terre longuement féconde de cette doctrine, dans la mesure même où est devenu matière capitale de son enseignement le *Timée*, bâti, on le sait, sur le parallélisme entre microcosme et macrocosme. C'est le premier âge d'or du platonisme de Platon, dans l'Occident, qui trouve là une physique, une anthropologie, une métaphysique, et déjà une haute doctrine spirituelle. L'inventaire est en cours des nombreux commentaires du *Timée*, alimentés sur ce point comme ailleurs par le commentaire de Chalcidius[3] ; le plus connu est celui de Guillaume de Conches († v. 1154), témoin explicite, déjà personnel, et longtemps accrédité, de cette tradition[4]. Gilbert de la Porrée (enseigne à Chartres de 1124 à 1137) enregistre le thème dans son *Liber de sex principiis*, destiné à si grande fortune, et livre de texte à la faculté

1. Dans la génération immédiate, fut sensible l'emprise des thèmes érigénistes. Pour le thème du microcosme, voir : ALMANNE († 889 environ), disciple et peut-être élève de Scot (cf. A. WILMART, *La lettre philosophique d'Almanne*, dans *Arch. hist. doct. litt. du. m. â.*, III, 1928, p. 285-319 ; voir p. 300, 314) ;

RÉMY D'AUXERRE († 908), qui observe la concordance entre microcosme et macrocosme tout au long de son œuvre : commentaire sur Prudence, comm. sur la Genèse, comm. sur le *De consol.* de Boèce (cf. P. COURCELLE, *Étude critique sur les Commentaires de Boèce*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, XII, 1939, p. 15, 42, 60).

2. La *Clavis physicæ* (inédite) d'Honorius démarque le *De divisione naturæ* de Jean Scot.

Sur l'homme microcosme, cf. *Elucidarium*, I, 11, *P. L.*, 172, 116 ; *Liber VIII quaest.*, *ibid.*, 1185 c, 1186 BD, 1189 CD, 1190 B ; etc.

3. CHALDICIUS, *Comm. in Timæum Platonis*, c. 200 ; cf. Mullach, 1867, p. 224.

4. Cf. J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938 ; p. 137-177 : *Les gloses de Guillaume de Conches sur le Timée*, notices et extraits.

des arts de Paris pendant tout le XIIIe siècle[1]. Bernard Silvestre, entre 1145 et 1153, compose son *De mundi universitate*, hommage à la nature, en deux parties contenant respectivement la description de l'univers-macrocosme et de l'homme-microcosme[2].

On serait surpris de retrouver la physique du microcosme, bien loin de Chartres, dans les milieux cisterciens, si l'on ne savait que Guillaume de Saint-Thierry (cistercien en 1135, † 1148), l'adversaire de Guillaume de Conches et de Gilbert de la Porrée, avait fréquenté fructueusement Origène et Grégoire de Nysse, et s'en était là même inspiré dans son *De natura corporis et animae*[3].

Les nouvelles générations, autour de 1150, ont décidément assimilé et vitalisé cette doctrine. Dans sa théologie augustinienne, peu sensible aux valeurs du cosmos, Pierre Lombard ne lui fait pas place dans ses *Sententiae*[4], et, par là, ne lui donne pas occasion d'être, au cours des siècles suivants, scolairement et officiellement commentée, avec ses Sentences. Mais la géographie spirituelle de sa diffusion s'étend bientôt à tous les centres de culture et à toutes les mentalités.

A Saint-Victor, où maître Hugues († 1141) ne lui avait pas fait grand sort, c'est Godefroy (entré à S. V. vers 1155-60, † 1195) qui illustre le thème, traité amplement et originalement dans son *Microcosmos*, écrit peut-être hors son abbaye alors dominée par l'anti-intellectualisme du prieur Gautier[5].

L'extraordinaire moniale Hildegarde de Bingen († 1179) utilise tant dans la construction de ses images que dans l'explication théologique de ses visions, la physique du macrocosme et du microcosme, propice

1. De là le thème passera dans la littérature en langue vulgaire : *Le Roman de Fauvel*, éd. Langfors, Paris, 1914-19, vers 1837 ss., 2993 ss. ; éd. Langfors, Paris, 1914-19 p. 69, 107 :

L'auctour de Sex Principes dit
Et Raison pas ne le desdit
Que le monde a nom Macrocosme
Et homme si est Microcosme...

2. BERNARD SILVESTRE, *De mundi universitate*, éd. Barach, Innsbruck, 1876, « In hujus operis primo libro qui Megacosmus dicitur, id est major mundus... In minori mundo, homine Physis intelligit non errandum, si majoris mundi similitudinem sibi sumpserit exemplum », *loc. cit.*, p. 5 et 64. Cf. É. GILSON, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, III, 1928, p. 5-24.

3. *P. L.*, 180, 695-726. Cf. J. M. DÉCHANET, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1944, p. 60.

HUGUES DE FOUILLOY (prieur d'une abbaye près Corbie en 1153) est tout proche de G. par ses sources, et peut-être sa rédaction : *De medicina animae*, *P. L.*, 176, 1183-1202 ; microcosme, col. 1183.

4. Non plus d'ailleurs que la Glose, ni Gratien. L'occidentalisme de ces trois textes de base, dans les écoles, fait face aux importations de la théologie grecque.

5. Cf. Ph. DELHAYE, *Godefroy de Saint-Victor. Microcosmos, I, Texte II, Étude théologique*, Lille, 1951.

à tous les symbolismes[1]. Herrade de Landsberg, abbesse de Sainte-Odile († 1195) l'illustre de même dans son *Hortus deliciarum*, y compris par l'image[2].

Que les *Porretani* aient adopté et exploité le thème, on n'en sera pas surpris après avoir constaté sa principale diffusion à Chartres ; et leur « naturalisme » y trouvait riche inspiration. Alain de Lille († 1203) est bon disciple de Guillaume de Conches, de Bernard Silvestre, de Gilbert, et sa lecture de l'*Asclepius* ne pouvait que renforcer de tradition hermétique les éléments venus du *Timée* ou du *De divisione naturae*[3].

Nous voici au XIIIe siècle. La crue aristotélicienne va submerger et le platonisme du *Timée*, et la métaphysique d'Érigène, et le symbolisme de Saint-Victor, et les révélations du Trismegiste. Le thème du microcosme survivra, non sans appui explicite chez Aristote d'ailleurs[4], mais engagé alors dans une physique et dans une anthropologie naturaliste d'une toute autre densité. On le trouvera chez les théologiens, Albert, Bonaventure, Thomas d'Aquin, comme dans la littérature profane de langue française, où Jean de Meung en est un bon témoin[5].

Il n'y a pas lieu d'analyser ici les sources de nos auteurs ; les ayant relevées au passage, observons seulement que, au capital philosophique ancien, sont venus se superposer, tout au cours du XIIe siècle, le regain des œuvres d'Érigène, puis la lecture des Pères Grecs, entre autres Grégoire de Nysse, déjà présent en Érigène, enfin les écrits hermétiques, — superposition qui aboutit à un syncrétisme indéchiffrable à l'historien, mais très significatif. L'antique capital, de contenu philosophique, s'imprégnait à chaque fois de valeurs religieuses, qui, déjà dans le monde pré-chrétien, l'avaient fait mûrir en spiritualité cosmique[6], et, dans l'Occident chrétien, allaient se développer dans un humanisme qui, comme tout humanisme, était ambivalent, entre la Nature et Dieu. L'homme est simultanément, dans une antinomie, image du monde (thème philosophique) et image de Dieu *(Genèse)*. Précisément, c'est la conjoncture du XIIe siècle qui décidera de sa consistance et de son orientation, selon les milieux, hors mis évidemment le milieu augustinien résistant (cf. Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard).

1. Cf. H. LIEBESCHÜTZ, *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen*. Leipzig, 1930 ; chap. 2 : *Macrocosme et microcosme.*

2. PH. DELHAYE, *op. cit*, II, p. 165, montre l'expresse liaison entre le texte d'Honorius d'Autun et la description (miniature reproduite) d'Herrade.

3. Voir, entre autres, dans son dictionnaire théologique, la somme *Quot modis*, l'article *Mundus* (*P. L.*, 210, 866).

4. ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 2, 252 b 26.

5. JEAN DE MEUNG, *Roman de la rose*, v. 19041-19043. Cf. G. PARÉ, *Les idées et les lettres au XIIe siècle*, Montréal, 1947, p. 75.

6. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismegiste*, II, *Le Dieu Cosmique*, Paris, 1949 ; P. ALLERS, *Microcosmus from Anaximandros to Paracelsus*, dans *Traditio*, II (1944), p. 318-407.

Les premières ressources du parallélisme microcosme-macrocosme sont de type rationel, disons même d'abord scientifique. Comme le cosmos, l'homme est fait des quatre éléments, et leur distribution originale dans la structure supérieure du corps humain ne dénature pas leur réalité physique et physiologique[1]. Bagage scolaire de médiocre qualité que cette science, malgré sa densité primitive platonicienne[2] ; mais il avait de quoi surexciter l'attention de Guillaume de Saint-Thierry comme celle des Chartrains, et, même sous l'allégorisation menaçante (Bernard Silvestre, Alain de Lille), il comporte une vision organique de l'homme et du monde prégnante de science et de contemplation. Les chrétiens désormais porteront intérêt au monde, et estimeront, dans cet intérêt au monde, connaître, en partie du moins, leur propre destin, s'il est vrai que l'homme est un sujet voué au monde, et qu'en connaissant le monde, c'est lui-même que l'homme connaît[3].

En tout cas, c'est toute une psychologie, enracinée dans la contexture même des éléments du monde, qui est mise en éveil. Les nombreux traités *De anima* qui honorent le XIIe siècle, même saturés d'intériorité augustinienne, amalgament ces données physiques et ces perspectives « matérialistes ». On a pu, récemment, pour observer l'évolution des catégories psychologiques utilisées dans la classification des facultés de l'âme, fixer entre 1130 et 1150 la première invasion de notions anatomiques et physiologiques qui, chez le cistercien mystique Guillaume de Saint-Thierry comme chez le chartrain philosophe Guillaume de Conches, revigorait de réalisme physique l'analyse moralisante où se cantonnaient les spirituels. Là-dessus, Jean de Salisbury, le plus fin des Chartrains, bloque expressément ensemble la tradition philosophique des Anciens et la doctrine des Pères, éminement représentées par le *De natura hominis* de Némésius (récemment traduit par Alfano, † 1085)[4].

1. « Unde corporalis [substantia, in hominis creatione] ? De quatuor elementis, unde et microcosmus, idest minor mundus dicitur ; habet namque ex terra carnem, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem ». HONORIUS D'AUTUN, *Elucidarium*, I, 11 (*P. L.*, 172, 1116).

2. Cf. A. RIVAUD, Introduction à la traduction du *Timée*, dans la collection Budé, *Platon*, t. X, Paris, 1925.

3. « In homine quodammodo sunt omnia [= microcosmus] ; et ideo secundum modum quo dominatur in his quæ in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis ». S. THOMAS, *Ia Pars*, q. 96, *t*. 2. Et, en tête d'un traité de politique : « In homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis... » *De reg. principium*, I, 12.

4. JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, IV, 20, éd. Webb, p. 187 : « Qui vero naturam anime diligentus investigare voluerint, non modo Platonis, Aristotilis, Ciceronis, et veterum philosophorum scripta revolvant, sed Patrum qui veritatem fidelius expresserunt... Quod si quis non potest evolvere, vel *Prenonphisicon* legat, librum de anima copiosissime disputantem ». Il s'agit du *De natura hominis* de Némésius, qu'Alfano avait, dans sa traduction, ainsi intitulé (Premnon physicon), parce que, dit-il, la doctrine de la nature de l'homme est la branche, « stipes naturalium », d'où sont sorties toutes les sciences de la nature.

Ces ressources physiques et métaphysiques de type rationnel furent curieusement exploitées et tournées en expressions symboliques. Avec une grande perspicacité, M. Ph. Delhaye, nous restituant récemment la personnalité de Godefroy de Saint-Victor[1], a justement réagi contre le concordisme dans lequel on rapprochait le microcosme du Victorin de la cosmogonie des Chartrains. « Bernard Silvestre, dans son *De mundi universitate*, part d'une cosmologie pour aboutir à une anthropologie ; Godefroy commence par une psychologie et termine par une théologie ». Il n'élimine pas la considération du corps en relation avec l'univers ; mais sa perspective n'est plus celle du physicien ou du naturaliste, c'est celle des Pères, pour qui, par la solidarité même entre le sort de l'univers et le destin de l'homme — thème familier aux Pères grecs —, le monde est le symbole des réalités spirituelles. Bernard Silvestre avait utilisé, il est vrai, et au-delà de toute mesure, l'allégorie ; mais le symbolisme est, tant dans sa facture littéraire que dans sa projection mentale, tout autre chose que l'allégorie, produit intellectuel raffiné, qui n'est ni populaire, ni religieux, sinon peut-être dans les mythes qui le soutiennent. Au contraire, le symbolisme de Saint-Victor, quelles que soient ses maladresses et ses contaminations, est une immédiate nourriture spirituelle, puisée dans la sacramentalité de l'univers ; avant même d'être regardée par l'homme, la nature est pleine de Dieu. Aussi bien, malgré son opposition à une interprétation symbolique du monde, la connaissance physique de la nature demeure ouverte à la zone obscure des réalités, cosmiques et humaines, où le symbole est le moyen approprié à l'expression du mystère. L'optimisme de Godefroy, qui tranche avec les tendances reçues à Saint-Victor, montre que, dans un climat différent de Chartres, il avait compris et exprimé les valeurs du parallélisme entre l'âme et le cosmos.

De même, et avec son tempérament extravagant de visionnaire, Hildegarde transforme la physique érudite qu'elle emploie en matière symbolique, ainsi amenée à exprimer l'économie historique du Christianisme plus que l'univers statique des Grecs. Ainsi sa contemporaine Hadewijch transposait en mystique chrétienne les thèmes de la poésie courtoise des troubadours.

Enfin, les ressources proprement religieuses. Nous éprouvons ici l'ambiguïté du syncrétisme platonicien, corsée encore en terre chrétienne lorsque Platon est appliqué à la Genèse pour expliquer la création ; car l'axe de la spiritualité qu'il développe passe alors non par le don de la grâce, mais par l'acte de la création, gratuit aussi, mais dans une toute autre liberté divine. Bernard Silvestre est l'illustration parfaite de cette ambiguïté : on sait que les historiens sont en désaccord sur le sens de son œuvre, les uns (Curtius) y voyant l'empire d'une pensée païenne sur une

1. Ph. Delhaye, *Godefroy de Saint-Victor. Microcosmos. I, Texte II. Étude théologique*, Lille, 1951.

conscience chrétienne, les autres (Gilson) l'intrépide croyance biblique utilisant ingénieusement la cosmogonie antique pour l'intelligence de sa foi.

Accordée cette ambiguïté, le thème du microcosme a de quoi nourrir et construire d'authentiques valeurs religieuses. Les Pères, Origène, Grégoire de Nysse, Némésius, l'avaient montré en zone chrétienne, comme les philosophes au cours de l'âge hellénistique. Platon sera toujours le père d'une vraie philosophie religieuse. Au XII[e] siècle, non seulement Guillaume de Saint-Thierry, témoin trop en marge de ce platonisme optimiste du *Timée*, mais les Porrétains eux-mêmes, selon leur filiation chartraine, sont les protagonistes d'une théologie et d'une spiritualité qui eurent toujours, sous des formes diverses, droit de cité en Occident. Le chrétien, dans sa contemplation du monde, est divisé par un double mouvement : atteindre Dieu par ce monde dont l'ordre révèle le créateur, renoncer au monde dont Dieu est radicalement séparé. Déjà le platonicien était saisi par cette dialectique : le *Banquet* définit la conception dualiste, le *Timée* la conception moniste, « moniste, en ce sens que Dieu y est plus ou moins identifié au monde, optimiste, en ce sens, que, le monde étant bon, la vue de l'œuvre bonne mène à la connaissance de l'Ouvrier »[1]. Le monde, plein d'idées, est là même plein de Dieu. Et ce Dieu est grand ; il est vrai. Les admirables « définitions » que les *XXIV Philosophi* mettent alors sous le patronage du Trismégiste, tout comme la construction axiomatique de l'économie chrétienne proposée par Alain de Lille, relèvent de la grande théologie[2].

Le platonisme chartrain et porrétain, voire celui de Saint-Victor, est un beau produit, dans l'Occident médiéval, de ce mysticisme intellectuel qui, dans son naturalisme optimiste, ne va pas sans danger pour l'équilibre d'une conscience chrétienne, peut-être même pour son orthodoxie, mais qui conduit à une haute « sagesse ». Équipée des instruments de la logique de Boèce, férue de formulaires et d'analyses mathématiques (ce qui est encore très platonicien), s'exprimant tantôt dans la concision d'une architecture d'axiomes tantôt dans l'intarissable imagerie de l'allégorie, cette sagesse ne trouvera pas au XII[e] siècle sa stature définitive, dans la confluence de la sagesse d'Augustin et de la sagesse d'Aristote ; elle aura cependant belle figure, et de fait on lui fera belle figure dans ces représentations où Dieu apparaît sous les apparences de la Philosophie[3].

1. A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 585.

2. Texte du *Liber XXIV philosophorum* publié par Cl. Baeumker, *Das pseudo-hermetische « Buch der vierzundzwanzig Meister*, dans *Studien und Charakteristiken zur Gesch. d. Philos.* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mitt.*, XXV, 1), Münster, 1928, p. 207-214, Alain de Lille, *Regulæ theologicæ*, *P. L.*, 210.

3. Nouvelle étape d'une longue histoire iconographique, en Occident, depuis Alcuin et Scot Érigène, le lieu commun en est la présentation de la Sagesse de Dieu sous les traits de la Philosophie de Boèce. Cf. M. Th. d'Alverny, *La Sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IX[e] au XII[e] siècle*, dans *Mélanges F. Grat*, I, 1946, p. 245-278.

L'homme maître de la nature
Ars et natura

De cette solidarité, physique et spirituelle, de l'homme et de l'univers, de ce nouvel équilibre de la grâce et de la nature, ce ne sont pas d'ailleurs les théologiens qui, à l'École, furent les protagonistes. Du moins ils n'en énoncèrent les lois qu'à partir de la vie même de l'Église qui, spirituellement et pastoralement, se construisait en ce XIIe siècle, dans les formes et des états nouveaux. La fameuse querelle entre moines et chanoines réguliers, puis, débordant la réforme canoniale, les mouvements apostoliques inspirés du pur Évangile, impliquaient non seulement des institutions nouvelles, mais des attitudes inédites dans la dialectique du monde et de l'Évangile, par où se définit la tension intérieure du chrétien. Dans un double et unique réflexe, ce retour à la *vita apostolica* primitive, hors le féodalisme monastique, appelait et procurait une présence au monde ; il ne s'agissait plus de polariser la vie parfaite par l'idéal monastique consommant sur terre une ébauche de la cité de Dieu, mais de jeter le levain dans un monde où émergeait, hors de l'appesantissement féodal, une nouvelle civilisation. Non pas donc seulement des purifications morales, inspirées de bonnes volontés réformatrices, comme en était déjà rempli le XIIe siècle, mais la réfraction des vérités évangéliques dans une économie sociale déterminée. Rencontre de l'Église et du monde, qui s'accomplit dans un témoignage pur et abrupt, mais tout sensible aux valeurs d'un homme nouveau, plus que dans l'appareil d'une Chrétienté puissante — et compromise — par son établissement. On ne sera donc pas surpris que ce soit parmi ces évangéliques que se recruteront, dans les générations suivantes, les théologiens de cette nouvelle Chrétienté, où la raison elle-même, cette fine pointe de la nature humaine, entrera dans la construction terrestre de la science de Dieu. La scolastique, comme on dira plus tard, est la plus haute application de l'axiome : « Gratia non tollit naturam, sed perficit ».

Puisée dans une intelligence apostolique du monde, cette sensibilité nouvelle répercute au plan de la vie sociale et de ses évolutions la découverte de la nature. Avant d'analyser cette répercussion[1], et nous en tenant aux réalités profanes, poursuivons notre diagnostic dans le sous-sol modeste de la vie terrestre. La rencontre de l'homme et de la nature ne s'accomplit en effet que lorsque l'homme s'empare de cette nature et la met à son service : ainsi le veulent l'ordre même des natures, et, pour le chrétien, l'ordre créateur, exprimé aux premières pages de la Bible. Le XIIe siècle illustre à ce point cette loi.

1. Cf. *infra*, chap. X : *Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique.*

Dans son histoire de la technique, L. Mumford, réhabilitant les premiers efforts de l'humanité avant l'ère moderne, souligne l'importance des progrès accomplis au moyen âge, et il introduit sa description par une évocation où, dans l'éveil des sens de la nature, artiste et artisan sont solidaires[1]. « Dans les fraîches sculptures naturalistes des églises du XIIIe siècle, on peut constater le premier mouvement du dormeur gêné par la lumière du matin. L'intérêt de l'artisan pour la nature fut d'abord confus ; petit à petit, l'artiste sculpta délicatement des feuilles de chêne ou des rameaux d'aubépine, tout en continuant à créer d'étranges monstres, des gargouilles, des chimères, des bêtes légendaires. Mais l'intérêt pour la nature s'élargit progressivement et devint plus absorbant ». Nous entrons volontiers dans la suggestion de Mumford, à laquelle souscrivent d'ailleurs les historiens de l'art : nous pensons que l'essor des techniques est le signe et le moyen d'une vraie découverte, d'une découverte active de la nature, en même temps que l'homme se révèle en quelque sorte à lui-même, en maîtrisant ainsi la nature. Révélation subconsciente d'abord, mais qui se manifeste bientôt par des curiosités où les emprises physiques du travail débouchent dans la vie de l'esprit, pour équilibrer sagement les griseries dialectiques ou les intériorités illusoires.

Le XIIe siècle est, là encore, dans la civilisation médiévale, le pivot d'une transformation qui en bouleverse les conditions matérielles ; on a pu parler de « révolution technique ». A la faveur de l'éclatement de la féodalité et de son exclusivisme terrien, à la faveur de l'émancipation économique et politique des artisans urbains, organisés en corporations, à la faveur d'une circulation active des biens et des personnes dans une économie de marché, la mise en œuvre et l'extension de nouvelles techniques modifient profondément non seulement la vie matérielle, mais, dans la vie de l'esprit, certains modes de perception, de sensibilité, de représentation. Aristote n'avait-il pas appuyé son analyse du devenir et de ses facteurs sur l'analogie de la fabrication par l'artisan[2] ?

« Peut-on considérer les objets fabriqués par l'homme, des chaussures, du fromage, et autres produits de ce genre, comme des œuvres de Dieu ? », se demande maître Gilbert. Question de théologien, et non plus considération philosophique à la manière d'Aristote : sous le caractère simplet de sa formule, elle exprime une première conscience du rôle de l'économie humaine dans le plan religieux du monde ; et cela porte plus loin que la réponse, non sans intérêt d'ailleurs, dans laquelle Gilbert distingue, dans le grand œuvre de Dieu, l'action créatrice, les opérations de la nature, les fabrications de l'homme, situées ainsi dans la qualification religieuse du « gouvernement » du monde[3].

1. L. MUMFORD, *Technique et civilisation*, Paris, 1936, p.
2. Sur cette analogie entre τέχνη et φύσις, cf. *II Phys.*, 1, 139 a 32-36; 2, 194 a 21.
3. *Note super Johannem sec. mag. Gilb[ertum]*, ms. Londres, Lambeth Palace 360, fol. 32 rb : « De artificialibus quæritur utrum a Deo facta sunt, sicut caseus, et sotu-

Ce n'est pas là réflexion de circonstance, mais métaphysique religieuse consciente et organique, selon laquelle l'*homo artifex* se définit par référence à l'*opus Creatoris* et à l'*opus naturae* ; la première référence confère à l'activité humaine sa dimension religieuse, la seconde lui donne sa mesure et sa vérité terrestres. Cette analyse prend pied dans le commentaire de Chalcidius sur le *Timée*, c. 23 (« Omnia enim quae sunt vel opus Dei sunt, vel naturae, vel naturam imitantis hominis artificis ») ; mais elle s'amplifie jusqu'à founir une totale vision du monde et une définition de l'homme, voire les impératifs d'une économie.

Ostenso quod nihil est sine causa, subjungit quid contrahat effectus ex efficiente. Sciendum est enim quod omne opus vel est opus *creatoris*, vel est opus *nature*, vel *artificis* imitantis natura. Et est opus creatoris prima creatio sine prejacente materia, ut creatio elementorum vel spirituum, vel ea que vidimus fieri contra consuetum cursum nature, ut partum virginis, etc. Opus nature est quod similia nascantur ex similibus ex semine vel ex germine, quia est natura vis rebus insita similia de similibus operans. Opus artificis est opus hominis, quod propter indigentiam operatur, ut vestimenta contra frigus, domum contra intemperiem æris ; sed in omnibus que agit naturam imitatur ; cum enim facit vestem, juxta naturalem membrorum dispositionem facit eam ; in compositione vero domus considerat quod in planis remanet aqua putrefaciens ligna, ex convallibus vero descendit et mundificat ; unde concavam facit domum[1].

Dans ce discernement de trois types d'action, où nous reconnaissons un thème chartrain caractéristique, il importe de donner toute sa portée à la distinction entre les œuvres proprement divines, création, miracle, et les œuvres de la nature, divines elles aussi en causalité suprême, mais accomplies selon les lois d'un ordre autonome en sa consistance. La spiritualité diffuse du chrétien était alors commandée par la représentation augustinienne d'un univers où la toute-puissance de Dieu se révélait aussi bien par les floraisons du printemps que par le verdissement de la verge d'Aaron, autant par la production du vin de la vigne que par le miracle de Cana, autant par la naissance quotidienne des enfants que par la résurrection d'un mort. Ce blocage religieux, dans lequel étaient dévaluées les

lares, et hujusmodi quæ dicuntur esse opera hominis non Dei. — Omnia quidem a Deo facta sunt tanquam ab auctore ; quædam tamen ejus opera dicuntur, sicut sunt, illa quae per se operatur ita scil. quod nec naturae similitudine, nec alicujus ministerio, ut caelum et terram. Alia dicuntur opera naturae, quae a Deo ita creantur quod ad alterius similitudinem, ut quod grana ex granis, et equis ex equo, et similia ex similibus. Alia quæ hominis ministerio facit, hominum dicuntur. Unus ergo omnium auctor Deus, diversæ tamen operandi rationes, et auctoritatis et ministerii, quorum alterum homo dicitur auctor, alterum vero Deus. Similiter usualiter dici solet de aliquo divite quod multa fecit edificia, quæ eadem singulariter fecit et carpentarius, sed alter auctoritate sola et jussu alter ministerio ».

1. Guillaume de Conches, *Glossa in Timaeum*, 28 a (éd. Parent, p. 147). Cf. *Dragmaticon*, éd. Gratorolus, p. 31. Ce thème s'imposera même à l'augustinien Robert de Melun, *Sententie*, I, 1, 21, éd. Martin, p. 224-227. : De distinctione operationum et de hoc quod alio quodam modo Deus hec operatur que opera nature dicuntur quam ipsa natura.

causes secondes, jouait d'ailleurs à l'intérieur d'une vision symbolique du monde, où l'explication des phénomènes par leurs causes immédiates tendait à disparaître au bénéfice d'une signification que, légitimement d'ailleurs, en valeur sacrale comme en valeur poétique, on pouvait leur donner, dans une référence à leur suprême destin. Les divers néoplatonismes en cours conféraient à ces représentations la densité d'une réflexion philosophique de haute qualité, malgré les infantilismes qu'elles pouvaient comporter. Nous rejoignons ici le développement des doctrines par ailleurs observé.

Jean de Salisbury, plus sociologue, observe la place que tiennent dans la Cité les corps de métier, corps du monde rural ou métiers mécaniques, dont la spécialisation croissante, au bénéfice du bien commun, ne permet guère au législateur de formuler pour chacun les conduites de leurs innombrables fonctions[1]. Alexandre Neckham († 1217), successivement maître en droit, en médecine, en théologie, et sensible aux diverses méthodes constructives de divers savoirs, a composé, outre son *De naturis rerum*, une espèce de dictionnaire de l'outillage et des instruments domestiques, *De nominibus utensilium*, qui applique ainsi à la mécanique le goût contemporain pour la lexicographie[2].

L'essor des techniques dépasse, en volume et en qualité, ces consciences professionnelles ou religieuses, encore primitives, de leur rôle. La production de l'énergie fait des progrès bouleversants avec l'extension et le perfectionnement des machines à capter les forces de l'eau et à produire des mouvements circulaires : moulins, roues hydrauliques (un cheval au lieu de 25) ; moulins à vent, dont les premières traces en Europe occidentale remontent à 1105 ; démultiplication de force par des appareils de levage ; industries de guerre, qui disqualifient l'ancienne chevalerie (le concile de Latran de 1139 interdit l'arbalète récemment apparue). Les moyens de transport et de circulation libèrent l'homme de plus en plus : l'invention du collier d'épaule pour l'attelage transforme la vie rurale ; le gouvernail fixe date de 1180 ; la boussole permet la grande navigation, favorise le mercantilisme où la bourgeoisie commerçante

1. Jean de Salisbury, *Polycraticus*, VI, c. 20 : Qui sint pedes reipublicæ et de cura eis impendenda [c'est déjà l'image qu'exploitent, parmi les sociologues modernes, les théoriciens organicistes] : « ... In his [officiis] quidem agricolarum ratio vertitur, qui terræ semper adhærent, sive in sationalibus, sive in consitivis, sive in pascuis, sive in floreis agitentur. His etiam aggregantur multæ species lanificii, artesque mechanicæ quæ in ligno, ferro, aere metallisque variis consistunt... Hæc autem tot sunt ut respublica non octipedes cancros, sed et centiped s pedum numerositate transcendat... Tam variæ figuræ sunt ut nullus unquam officioruem scriptor in singulas species eorum specialia præcepta dederit ».

2. Alexandre Neckham, *De nominibus utensilium*, éd. Wright, *A volume of vocabularies*, p. 96-119, et Scheler, dans *Jahrbuch für englische und romanische Literatur*, VII, p. 58-74, 155-173. Cf. Ch. H. Haskins, *Studies in the history of mediæval science*, 1924, p. 359-363.

supplante la noblesse évincée, concourt au déplacement vers l'Atlantique du courant des affaires en Méditerranée. En 1188, on construit le pont d'Avignon, en dix-huit arches de pierre. L'horloge mécanique commence à rationaliser le temps, dont la régularité mesure la civilisation machiniste, car « la pendule ne garde pas seulement la trace des heures, mais synchronise les actions humaines » (L. Mumford) ; les cloches de la tour de l'horloge commandent la vie urbaine : la machine est omniprésente, donnant un nouveau « milieu » à l'existence, qui n'est plus commandée par les rythmes humains, mais par un temps mécanique. La riche parure des horloges est l'expression de cette novation saisissante dans l'esprit populaire.

Dans cet univers mécanique, l'homme sort de l'empirisme confus, dépersonnalise son action, devient sensible à la densité objective et à l'articulation des choses sous la domination des lois naturelles. L'ordre n'est plus seulement le schéma d'une imagination esthétique ou d'une conviction religieuse ; il est éprouvé, soutenu par une méthode : la nature est pénétrable, prévisible. La science de l'homme embrasse la connaissance de cette maîtrise de la nature. Le *quadrivium*, science des *res*, a valeur éducatrice autant que le *trivium*, science des *verba*, qui fabrique trop de rhéteurs et de dialecticiens. Gilbert de la Porrée conseille aux étudiants fanatiques de dialectique « d'apprendre le métier de boulanger ». Et les artisans de la cathédrale de Chartres n'étaient-ils pas des hommes de la même taille qu'Abélard[1] ? Hugues de Saint-Victor donne large place, dans son *Didascalion*, aux arts mécaniques, « lanificium, armaturam, navigationem, agriculturam, venationem, medicinam, theatricam (les loisirs ne sont pas oubliés, dans cette heureuse économie!) »[2]; et Godefroid de Saint-Victor, établissant la carte des métiers par leur fonction sociale, récusera la définition qui en était donnée par une étymologie fâcheuse, mais qui survivra jusque dans le français classique : « Scientiae mechanicae, idest moechiae seu adulterinae », c'est-à-dire qui adultèrent dans la matière la dignité spirituelle de l'homme[3].

Cet *homo artifex*, créateur de formes, distingue désormais entre l'animé

1. Guillaume de Conches, au dire de JEAN DE SALISBURY (*Metalog.*, III, 10, éd. Webb, p. 161) comparait à l'art du dialecticien le travail d'un certain Ascelin, maître-forgeron fameux : « Hescelinus faber, sicut magister Willelmus referebat, illorum morem sequebatur, qui nichil in disputationibus certum appetunt, et sic rem fabrilem, sicut hii expediunt dialecticam, exercebat ».

2. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, II, c. 20-23. C'est d'ailleurs là l'effet de son ouverture d'esprit et de sa culture livresque des Anciens, plus que du spectacle des artisans de son temps.

3. GODEFROID DE SAINT-VICTOR, *Microcosmus*, 55-57. Cf. Ph. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroid de Saint-Victor. Étude théologique*, Lille, 1951, p. 115, qui note justement le sens de cet humanisme technique. M.-D. CHENU, *Arts « mécaniques » et œuvres serviles*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 29 (1940), p. 313-315, où est observé le lien entre cette conception du travail et le servage féodal.

et le mécanique, se purge des imageries infantiles de l'animisme et des fausses divinisations du merveilleux ; le sacré qu'il profanise dans cette exploitation n'avait pas de valeur religieuse authentique. Il connaît mieux son rôle dans l'univers. Ces médiévaux sont hantés par l'automate, qui déshumaniserait utilement tant de banales activités ; mais l'emprise de l'homme sur la matière introduit cette réalité opaque et inerte dans une économie qui, à son terme suprême, dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle, divinise cette fois pour de bon l'univers de la nature. Nicolas d'Amiens le professe expressément (cf. *infra*, p. 58) : ce n'est pas chez lui qu'une déduction *a priori*. Aussi bien, jadis, les Ioniens, penseurs et artisans, avaient, loin des dieux d'Hésiode, construit une nouvelle cosmogonie, où l'intelligence et l'outil révélaient la nature.

Ars et natura : là encore Aristote procurera aux maîtres du XIIIe siècle une élaboration philosophique beaucoup plus mûre, que d'ailleurs leur dialectique n'exploitera pas à fond[1]. Mais déjà la réflexion des hommes du XIIe siècle, moins enclose dans l'École, avait perçu tout ce que l'art, en forçant la nature, peut révéler sur l'homme, en même temps que la découverte de la nature donnait consistance à une métaphysique de l'univers et à de nouvelles méthodes de penser.

Ars et natura : mais c'est déjà un affrontement, et l'amorce d'une opposition. L'homme « en face » de l'univers, n'accepte pas seulement le monde extérieur, il le change, et, avec ses outils, en veut composer un monde humain ; il n'accepte pas seulement ses besoins animaux, il les refuse en quelque manière, du moins leur libre cours, pour les éduquer *(ars = disciplina)*. Double lutte, immédiatement tournée alors en thème chrétien, de la Genèse à la mystique paulinienne, dans un monde de péché que l'homme ne sait plus régir. La nature embraye sur l'histoire. L'autre branche du platonisme ambigu apporte sa sève, fût-ce, là aussi, après de sévères corrections. Augustin rattache le péché originel à la génération, grand œuvre de la Nature, sans parler de ses autres gestes.

Par le dégagement même des pressions qui faisaient peu à peu émerger la notion de nature, nous avons consciemment cédé à une présentation unilatérale des remous doctrinaux et spirituels du XIIe siècle ; mais, à chaque instant, ces mêmes pressions engrènent spontanément et sainement sur la « vie intérieure » qu'appelle, dans le microcosme, au titre même de sa nature, l'emprise intellectuelle et mécanique sur le macrocosme. Saint Bernard n'est guère sensible à ce parallélisme ; mais Guillaume de Saint-Thierry sait faire bénéficier la grâce cistercienne qui l'a touchée, d'une anthropologie nourrie, par delà Augustin, du sens

1. Ces maîtres, tant les hommes de science que les lettres, sont en outre très sensibles aux défaillances des arts et métiers par rapport aux réussites de la nature. Cf. à propos de Jean de Meung, G. PARÉ, *op. cit.*, p. 65-68.

cosmique des Grecs, et sa *Physica animae*, traité de l'image de Dieu en l'homme, n'est pas seulement un traité de la connaissance de soi-même, mais, selon son titre[1], une investigation de la « physique » de l'âme, soutenue par les naturalistes et les docteurs ecclésiastiques (Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, dans la traduction de Scot Érigène).

Pareils recoupements sont frêles, mais très significatifs ; ils se multiplieront d'ailleurs de plus en plus, et, avec l'entrée d'Avicenne à la fin du siècle, sur des territoires nouveaux, où l'on peut croire un instant que le philosophe arabe serait le réacteur synthétique des pressions de Denys (Érigène), d'Augustin, d'Aristote[2]. Recoupements significatifs : non seulement de l'afflux de sources hétérogènes, non seulement des interactions permanentes et contrastées des courants de pensée, mais de la liaison interne, en authentique esprit chrétien, de ces deux valeurs disparates : la découverte de la nature et le *contemptus mundi*. Leur tension non seulement définit l'état du chrétien dans le monde, mais aussi commande son travail théologique, en même temps que sa vie personnelle. Il est inévitable et il est normal, que cette tension aboutisse à des options différentes dans la réflexion théologique comme dans la sensibilité spirituelle et les engagements apostoliques. Cîteaux, à plusieurs reprises, s'opposera publiquement, on le sait, aux maîtres de Chartres, et les *Porretani* relèveront les faiblesses de l'augustinien Pierre Lombard. Quand il ne cède pas à son mythe de la Nature, Alain lui-même débite les formules d'Augustin sur le péché originel. C'est que la *nature* de l'homme ne peut, à elle seule, définir l'homme dans son existence et dans sa conduite ; cette nature est engagée dans des conditions historiques, dans des *états*, comme disait Augustin, qu'une philosophie des essences, ignorante de l'histoire, finit par négliger, car elle ne peut les déduire de la nature.

Toute « philosophie du monde » (Guillaume de Conches), il est vrai, tend légitimement à saisir la totalité de son objet, et ce serait erreur autant que maladresse de ménager à son dépens et au prétendu bénéfice de l'âme religieuse, une zone de mystère, refuge du sacré ; toute la nature relève de la science profane. Mais aussi toute la nature recèle des valeurs sacrales : c'est l'angle de vision qui change ; science et mystique doivent naturellement se l'accorder. Instaurer la Nature, c'était bien, en vérité, mettre fin à une certaine conception chrétienne de l'univers, comme c'était mettre fin à une certaine Chrétienté que combattre, idéologiquement et politiquement, le Saint-Empire. Les années 1200 mèneront de front cette double et unique opération, dont Jean de Salisbury, tout violent qu'il soit à soutenir Thomas Becket, n'est pas sans fournir les prodromes. Laïcisme et scientisme y introduisent quelque fièvre maligne ;

1. C'est le titre de la deuxième partie de son *De natura corporis et animæ*.
2. Cf. par exemple, la tentative concordiste du *Liber de causis primis et secundis*. Cf. *infra*.

mais c'est en définitive une bienfaisante crise de croissance. Au portail de Chartres, le Christ reste le sauveur de la création.

Aussi bien, la théologie en tire profit, dans une promotion rationnelle, au sein même de sa foi. C'est le même Alain de Lille, ce maître de nature, qui est aussi le théoricien des « règles de la théologie », c'est-à-dire de la méthode selon laquelle, comme toute discipline de l'esprit, la connaissance de foi s'organise, se bâtit, grâce à des principes internes qui lui donnent tournure et valeur de science[1]. Alain ne contrepose pas plus raison et foi que profane et sacré : il les distingue pour les unir. « Non adversa, sed diversa sentimus »[2], fait-il dire à Nature, soucieuse de la dignité suprême de la Théologie. Certains spirituels s'inquiéteront de pareille confiance dans la raison ; le siècle d'Albert le Grand, de Bonaventure, de Thomas d'Aquin leur donnera tort.

Il nous est apparu que, sans détriment pour le *contemptus mundi* de Cîteaux, ni pour la théologie monastique qui le supporte, la grandeur du XIIe siècle comportait aussi, sans qu'un génie, hélas! lui ait donné une suprême expression encore, ni un plein équilibre, cette découverte *religieuse* de l'univers, dans une nature qui, selon le mot du très profane Jean de Meung, est la chambrière de Dieu. Aussi bien, Alain de Lille devait terminer ses jours à Cîteaux, — au moment où saint Dominique relayait les Cisterciens défaillants dans la prise en charge évangélique d'une nouvelle civilisation, que définira humainement et théologiquement saint Thomas d'Aquin.

1. ALAIN DE LILLE, *Theologicæ regulæ*, *P. L.*, 210, 621-684.
2. *Id.*, *De planctu Naturæ*, *P. L.*, 200, 446 : « Nec mirum si in his Theologia suam mihi familiaritatem non exhibet, quoniam in plerisque non adversa sed diversa sentimus. Ego ratione fidem, illa fide comparat rationem ; ego scio ut credam, illa credit ut sciat ; ego consentio sciens, illa sentit consentiens ».

II

CUR HOMO ?

LE SOUS-SOL D'UNE CONTROVERSE

Cur Deus homo ? Ce fut, on le sait, par cette question posée au cœur de l'économie chrétienne, que le grand œuvre de la théologie fut entrepris au XIIe siècle, par le génie de saint Anselme : prototype de cet acte majeur du chrétien, qu'est, dans un savoir pourvu de sa technique rationnelle, l'*intellectus fidei*, dont la racine nourricière est précisément la recherche des causes.

A la même époque, et de la même manière, selon le même registre de causalité, fut posée une autre question, à la frange seulement de l'économie chrétienne, cette fois : *Cur homo ?* Pourquoi Dieu créa-t-il l'homme ? Quelle est sa place, quel est son rôle dans l'univers? Pour être de moindre envergure théologique, cette question n'en est pas moins d'importance, en elle-même et dans ses répercussions sur les problèmes de la nature et de la grâce. Elle se présente en tout cas, à l'entrée du XIIe siècle, sous la même forme que la première, et elle sera comme elle traitée par l'appareil dialectique désormais mis en œuvre, dans l'élaboration des *quaestiones*.

La controverse

L'homme a-t-il été créé pour lui-même? et donc selon la densité originale d'une certaine nature, conduite selon certaines lois, dans un environnement d'êtres et de choses à lui référés, où il trouve son contexte vital et la matière de ses entreprises. Ou bien ne fut-il pas, dans la genèse de l'univers, dont l'Écriture nous apprend qu'une catastrophe en bouleversa l'idée première, par le péché et la déchéance d'un certain nombre de créatures angéliques, une suppléance admirable et paradoxale : une autre type d'esprits, engagés ceux-là dans la matière terrestre, et destinés à remplacer autour du Créateur, dans un monde restauré, les anges déchus?

Sous la référence au récit biblique, se dessine implicitement la tension interne de toute réflexion anthropologique : l'homme se doit-il juger comme une *nature* dans l'univers qui l'entoure et qui détermine ses lois

de base? ou bien l'*histoire*, une certaine histoire (ici l'histoire primitive de la Genèse, à partir des libres vouloirs de Dieu), entre-t-elle dans sa constitution et dans son destin?

Le cercle de la controverse, et donc les lieux spirituels dans lesquels fut posé le problème, se déterminent assez aisément : il s'agit des milieux touchés par l'école de Laon, et en dépendance d'hypothèses proposées quelque temps auparavant par saint Anselme. Les *Sententiae divinae paginae* l'un des plus notables recueils de Laon, présentent ainsi, dans la série des « questions » alors en éveil, les données de la discussion et leur source immédiate.

> Solet queri quare non ex angelis [sunt] restaurandi alii angeli, sed ex hominibus. Et est summa causa beneplacitum Dei. Cur autem sic ei placuerit, penes ipsum sit. In libro tamen qui intitulatur *Cur Deus homo*, habentur inde due coniecture, quarum prima est talis. Si Deus restauraret numerum angelorum ex angelis, hoc videretur contrarium priori creationi rerum. Quod nec ipse evidenter explanat, nec nos aliud percipimus, nisi quod Deus omnia in perfectione creavit, et ita angelum qui cecidit ; ille autem qui restauraret locum eius, maioris dignitatis videretur esse quam qui cecidit, in hoc scilicet quod nec caderet sicut et ille. Sed hec coniectura debilis est, cum idem de homine coniectari possit. Alia coniectura est talis, quod qui in locum illius restitueretur, deberet esse illius beatitudinis ad quam ille, si stetisset, pervenisset; angelus autem ille qui post crearetur, non esset sine terrore precedentis casus ; et ita non esset eiusdem beatitudinis, et ita non ex angelis debuit restitui locus ille. Sed eadem oppositio fieri de homine potest.
>
> Cum autem ex hominibus restaurentur angeli, potest queri an propter restaurationem angeli tantum factus sit homo, an etiam propter se. Si autem angelus et homo simul creati sunt, secundum auctoritatem *Qui vivit* [*in eternum, creavit, omnia simul*, Eccli., 18, 1], non est ratio quod homo pro restauratione illa sit factus, cum ante casum angeli fuerit creatus.
>
> Dicunt quidam quod fuit quedam preparatio, cum previdisset casurum. Si autem post formatus est, tunc est verisimile, sed non cogens.
>
> Item sunt alie coniecture, quod non ideo tantum. Si enim ideo tantum homo factus esset, homo sciens se non pervenisse ab beatitudinem nisi ille cecidisset, gauderet de casu angeli, et ita non maneret in dilectione proximi et ita Deus non bene consuluisset creature sue, cum sibi tam difficile posset cavere. Item, cum plures angeli remanserint quam ciciderint, et tot sint ascensuri de hominibus quot remanserunt, apparet quod non tantum pro restauratione ; quia si tantum pro restauratione, tunc non plures asenderent quam ceciderant[1].

Le théologien laonnais se réfère donc expressément à la thèse et aux *rationes* que, dans son *Cur Deus homo*, saint Anselme avait proposées, sur les instances de Boson et malgré la digression ainsi imposée hors son sujet, pour rendre raison de la création des hommes : « Deum constat proposuisse ut de humana natura, quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderunt restitueret »[2]. Ainsi était repris, mais avec le

1. *Sententiae divinae paginae*, ed. Bliemetzrieder, Münster, 1919, p. 18. Nous avons utilisé l'appareil critique de l'éditeur pour améliorer son texte.

2. S. Anselme, *Cur Deus homo*, 1, 16-18. Ratio cur numerus angelorum qui ceciderunt, restituendus sit de hominibus. *P. L.*, 158, 381-385.

traitement d'une argumentation dialectique, le thème, jadis présenté par saint Grégoire, des hommes créés en suppléance des anges déchus. Anselme inclinait même à penser que les hommes sont destinés non seulement à remplacer les anges déchus, mais à compléter le peuple des esprits angéliques. Il accordait ainsi, à l'intérieur de l'unité totale de ce peuple céleste, que la nature humaine valait d'être créée pour elle-même, comme toute nature, fût-elle celle d'un vermisseau, et non pour la seule substitution des individus déchus d'une autre nature ; dans l'intention divine, les anges furent créés en nombre imparfait, pour laisser place aux hommes[1]

Un autre recueil de Laon, les *Sententiae Anselmi*, enregistre sommairement, mais comme une position reçue, la même doctrine :

Homo loco perditorum angelorum factus dicitur, non quin factus esset etiam si non cecidissent, sed cum in gloriam quam illi perdiderunt homo suscipitur, quasi locum illorum subintrare videtur[2].

Rupert de Deutz, venu prendre part aux controverses en cours au moment où Anselme de Laon mourut (1117), fait assez longuement état du problème de la création de l'homme ; mais, selon sa tendance coutumière, il demeure réservé dans la recherche curieuse de « raisons », redoute leur anthropomorphisme, et veut avant tout ménager le mystère du dessein de Dieu.

Cum legimus quia formavit Dominus hominem de limo terræ, non discutiendum nobis est cur ita fecerit, sed potius illud timendum unicuique nostrum de seipso, ne vas quod fecit ipse, dissipetur in manibus ejus, et, hoc abjecto, faciat aliud vas, sicut placuit in oculis ejus ut faceret. Attamen sobrie quærere, id est mirare, licet , cur Deus posset ruinas angelorum novis angelis reædificare, et totidem quot ceciderunt simul creare et in cælum levare, ut unius generis esset plebs cuncta, omnisque nobilitas cælestis patriæ ? cur homines alterius naturæ vel conditionis fecit, quos reponeret pro angelis, et non cunctos aut multos simul, sed unum tantummodo plasmavit, de quo propagarentur cæteri ?... Unde et hoc in præsenti reponsum accipimus, quo dignum est ut contenti simus, quia quod habuit hoc de thesauro cordis sui protulit omnium artifex Deus[3].

Cependant, dans un autre de ses ouvrages, le *De glorificatione Trinitatis*, ayant longuement résumé la doctrine de saint Grégoire, il conteste sinon le fond, du moins l'un des appuis scripturaires allégués, un verset du Deutéronome (*Constituit terminos gentium juxta numerum angelorum*

1. *Id.*, 18 : « Sed et si perfectio mundanæ creaturæ non tantum est intelligenda in numero individuorum, quantum in numero naturarum, necesse est humanam naturam aut ad complementum ejusdem perfectionis esse factam, aut illi superabundare, quod de minimi vermiculi natura dicere non audemus. Quare pro seipsa ibi facta est, et non solum pro restaurandis individuis alterius naturæ. Unde palam est quia etiamsi angelus nullus periisset, homines tamen in cælesti civitate suum locum habuissent ». *P. L.*, 158, 384.

2. *Sententiæ Anselmi*, édit. Bliemetzrieder, Münster, 1919, p. 55.

3. Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus ejus, Comm. in Genesim*, II, 20 *P. L.*, 167, 265.

Dei, Cantique de Moïse, 32, 8) dont la version hiéronymienne à partir de l'hébreu fournit un texte tout différent. Pour son compte, en marge de l'opinion reçue (« Solent plerique... »), et pour éviter l'anthropomorphisme d'un Dieu délibérant successivement sur les étapes d'un plan créateur, il préfère subordonner toute l'œuvre créatrice à la perspective de l'Incarnation, fin suprême de l'entreprise. Rupert est en effet de ces esprits qui envisagent les rapports concrets, historiques, des êtres dans le libre et mystérieux propos divin, plus que les coordonnées rationnelles et abstraites des natures.

Solent plerique arbitrari quod si omnes angeli perstitissent, nullaque ruina facta fuisset ex eis, non crearetur neque fuisset causa cur deberet homo creari. Quod si conceditur, cavendum est ne ita pueri simus, ut existimemus Deum nullum ante ruinam angelorum de homine creando habuisse propositum, sed postquam casus ille contigit, tunc demum illi venisse in mentem consilium hujusmodi, scilicet facere genus nostrum ob recuperandam multitudinem domus seu familiae suae quae cecidit. Rectius ergo dicitur quia non homo propter angelos, imo propter hominem quemdam angeli quoque facti sunt sicut et caetera omnia, testante Apostolo cum dicit : *Decebat enim propter quem omnia, et per quem omnia*[1].

Mais le plus curieux témoin de la question et de la controverse est Honorius d'Autun. Sa prise de position est très significative, car, dans son écrit de jeunesse, l'*Elucidarium* (vers 1115), il avait fait mention du problème sans marquer son option[2] ; dans son *Liber XII quaestionum* au contraire, il est catégorique, et, qui mieux est, fonde sa solution sur une vision métaphysique et historique du monde, dont l'ample perspective est d'autant plus remarquable qu'elle est provoquée par une toute mince chicane, sans commune mesure avec pareil problème[3].

Dans un petit prologue en effet, Honorius, dédiant son opuscule à un certain Thomas « rayonnant de l'éclat de la sagesse », fait état d'une controverse entre un moine et un chanoine, chacun revendiquant la prééminence, le moine parce qu'il a pour seigneur et maître un ange, Michel, préposé au Paradis, tandis que le chanoine se place sous le patronage de saint Pierre, chef de l'Église et portier du ciel. On sait que c'est là un thème classique dans cette période du moyen âge où le réveil de la vie canoniale assaisonnait sa haute et originale qualité de ces naïves querelles de prestige. Ici l'épisode prend, dans l'esprit d'Honorius, une ampleur doctrinale

1. Rupert de Deutz, *De glorificatione Trinitatis*, III, 20 ; *P. L.* 169, 72.

2. Honorius d'Autun, *Elucidarium*, I, 11 : « Nonne casus malorum minuit numerum bonorum ? — Ita ; sed ut compleretur electorum numerus, homo decimus est creatus ». *P. L.*, 172, 1116. L'expression « homo decimus » se réfère au schéma de saint Grégoire, selon lequel, après les neuf ordres angéliques les hommes, en suppléance des anges déchus, constitueront un dixième ordre. « Porro hunc numerum [electorum] voluit [Deus] constare ex angelis et hominibus ; ipsum autem numerum determinavit in decem, novem quidem ordinibus angelorum, et decimo hominum ». *Ibid.*, 1113. Cf. *infra*.

3. Honorius, *Liber XII quæstionum*, *P. L.*, 1177-1186.

imprévisible. Patronage angélique, patronage humain? Cessons de comparer et de contreposer des réalités non comparables : l'univers, tel une cithare aux cordes harmonisées, est composé d'êtres divers, et l'harmonie de leur coexistence exige que chacun soit traité selon sa valeur propre : l'homme est un homme, l'ange est un ange. Et nous voici entraînés dans une vision cosmique de grande allure, qui fait le fond de la pensée et des ouvrages d'Honorius, et dont son *Imago mundi* est le déploiement dans le temps et dans l'espace. Vision dont l'optimisme est le trait majeur, à partir de cette position principielle selon laquelle chaque être a une dignité propre, qui est sa vraie mesure. Optimisme cosmique donc, qui se répercute en un humanisme, dont la formule alors, alimentée des textes du *Timée*, soutiendra de hautes spéculations sur l'homme « microcosme » solidaire du « marcrocosme » de l'univers.

Honorius développe sa thèse, ou mieux, comme il dit, cette « evangelica quaestio » (col. 1177), en douze points, fort exactement enchaînés, malgré quelques digressions, à la lumière de deux grands principes : la création doit être conçue à partir des idées exemplaires dans la pensée divine (chap. I) ; et voilà qui élimine l'anthropomorphisme d'une succession épisodique dans le plan de Dieu, en même temps que sont fixées pour elles-mêmes les diverses natures. Deuxièmement, cette création se réalise dans un univers où cette diversité des natures assure l'harmonie (chap. 2). Ainsi, écartant comme étrangères à l'Écriture les élucubrations en cours sur les anges (chap. 5, col. 1180), Honorius engage les données bibliques dans une philosophie du monde qui le conduit à une véritable systématisation théologique. On en peut discuter l'architecture ; toujours est-il qu'elle élimine les hypothèses gratuites — rationellement et scripturairement — reprises alors de saint Grégoire dans l'opinion commune des théologiens contemporains (« Plerique arbitrantur hominem hac sola causa conditum ut per eum instauretur lapsus angelorum » col. 1178).

Sicut nullum genus pro altero, sed pro seipso sit conditum, ita homo non pro apostata angelo, sed pro seipso sit conditus ; et ideo si nullus angelus cecidisset, homo tamen suum locum in universitate habuisset (chap. 3).

Electi homines non pro apostatis angelis sed pro seipsis in cælum assumantur (chap. 4).

Comme il sait devoir se heurter à une opinion tenace, Honorius reprend en fin de traité : « Sed quia hoc durius quibusdam dictum videtur, tota Scriptura clamante, numerus angelorum electis hominibus redintegrandus, enucleatius ratione duce elucidetur ». De fait, dans un nouvel opuscule, en huit questions cette fois, il devra reprendre le problème, sur les instances de son disciple invoquant l'autorité de saint Grégoire, et, à travers lui, de l'Écriture[1]. C'est à cette occasion qu'Honorius énonce son grand principe sur les rapports de la raison et de l'autorité, qui est

1. Honorius, *Libellus VIII quæstionum*, c. 1, *P. L.*, 172, 1189.

l'un des textes célèbres dans l'histoire de la méthode de la théologie au moyen-âge : la raison (théologique) doit mettre à l'épreuve de sa critique l'autorité.

Discipulus. Vellem mihi certa auctoritate monstrari, ac firma ratione probari, utrum homo crearetur si angelus in cælo perstitisset. Cum enim auctoritas cujusdam magni dicat : « Ut impleretur electorum numerus, homo decimus creatus »[1], videtur ad hoc solum facta multiplicitas hominum, ut impleretur imminuta numerositas angelorum ; et sic consequenter ruina angeli fuit causa conditionis hominis.

Magister. Nihil est aliud auctoritas quam per rationem probata veritas ; et quod auctoritas docet credendum, hoc ratio probat tenendum. Evidens scripturae auctoritas clamat, et perspicax ratio probat : si omnes angeli in caelo permansissent, tamen homo cum omni posteritate sua creatus fuisset. Iste quippe mundus propter hominem est factus ; mundus autem est caelum et terra, et universa quae ambitu continentur ; et valde absurdum credi videtur ut, stantibus angelis, is non crearetur propter quem universitas creata legitur.

Valde absurdum : le mot est un peu raide, mais la conclusion qu'il ratifie est excellente, en raison théologique : la cohérence de la création de l'homme avec l'ensemble du plan de Dieu, tel que le révèle la considération de l'univers, et non des mythes imaginés en marge du récit sacré.

L'allégorisme scripturaire de saint Grégoire[2] ne devait pas se relever de la critique de la raison théologique : le thème de l'homme créature de remplacement disparaîtra de l'enseignement. La *Summa Sententiarum*, quelque dix ans après, l'enregistrera pour mémoire ; Pierre Lombard, toujours un peu mou et passif, ménagera, tout en l'écartant, une certaine liaison conséquente entre l'existence de l'humanité et le destin des anges[3]. Ses commentateurs trouveront là, pendant deux siècles, l'occasion d'ex-

1. On reconnaît le schéma de saint Grégoire, qui servait d'autorité de base dans cette controverse : les hommes constitueront dans le royaume céleste un dixième ordre après les neuf ordres angéliques.

S. Grégoire avait appuyé ce schéma sur un commentaire allégorique de la parabole des dix drachmes et de la drachme retrouvée (*Luc*, 15, 8) : « Decem dragmas mulier habuit, qui novem sunt ordines angelorum, sed ut compleretur electorum numerus, homo decimus est creatus... Superna illa civitas ex angelis et hominibus constat, ad quam tantum credimus humanum genus ascendere, quantos illic contigit electos remansisse, sicut scriptum est : *Constituit terminos gentium juxta numerum angelorum Dei* ». *Hom. in Evang.*, II, 34 ; *P. L.*, 76, 1249 ss. C'est la valeur et le texte même de cette autorité scripturaire qu'avait déjà contestés Rupert de Deutz. *Cf. supra*.

2. On sait combien fragiles sont, dans le récit de la création, les bases de l'angélologie de saint Grégoire. Rupert de Deutz l'observait déjà : « Sacræ scriptor historiæ, imo qui per illum scripsit digitus Dei, ea sufficere judicans quæ ad rationes pertinent generis humani, fere nihil de angelorum conditione, reproborumque spirituum prævaricatione narravit ». *De victoria Verbi Dei*, II, 5 ; *P. L.* 169, 1248. *Cf. Ibid.*, I, 28.

3. Pierre Lombard, *Sent.* lib. II, c. 5 : « De homine in Scriptura interdum reperitur quod factus sit propter reparationem angelicæ ruinæ. Quod non est ita intelligendum, quasi non fuisset homo factus, si non peccasset angelus ; sed quia inter alias causas, ut præcipuas, hæc etiam nonnulla existit ».

primer leur pensée. Tenons-nous en à saint Thomas[1] qui, mettant en œuvre à la fois l'anthropologie cosmique des Grecs (il recourt simultanément à la *Physique*, à la *Métaphysique* et au *De anima* d'Aristote) et l'analyse dialectique des fins complexes de toute réalité, établira : l'homme est la fin de l'univers, situé qu'il est au confluent de toutes les natures du macrocosme ; il a donc en lui, absolument parlant et sans autre référence, la raison, et, éventuellement, la perfection de son destin ; d'autres utilités conséquentes peuvent cependant se greffer sur cet ordre des êtres, telle, pour l'humanité, la réparation de la déchéance des anges ; le tout conçu dans un régime de participation selon lequel Dieu est la fin suprême de toute création, au delà des ordres autonomes à l'intérieur du cosmos.

Si, au XIIe siècle, la raison théologique élimina ainsi rapidement et efficacement les « histoires » de la création au bénéfice d'une considération objective de l'univers, c'est que s'éveillait alors dans la conscience humaine à la faveur d'une évolution sociale et culturelle, une sensibilité toute neuve à la réalité de la nature, à sa densité, à ses lois, à son rôle et donc au rôle, aux lois, à la densité de la nature humaine dans cet univers. L'École de Chartres, nourrie des spéculations du *Timée*, et plus sensible que Laon à cet éveil du nouveau siècle, trouvait là l'élan d'une réflexion philosophique et théologique, qui, un siècle plus tard, avec la physique d'Aristote, s'achèvera en saint Thomas.

Entre temps, les disciples de Gilbert de la Porrée, le grand maître chartrain, en avaient fait l'une des thèses de leur philosophie chrétienne du monde. Nous avons eu l'occasion de citer Alain de Lille en analysant l'*imago mundi* du siècle[2] : il enregistre expressément cette controverse *Cur homo* pour définir la place et la nature de l'homme. L'homme ne vient pas suppléer l'ange défaillant ; sa raison d'être est de donner tous ses niveaux à la cité cosmique, ultérieurement à la Jérusalem céleste : la matière elle-même y participera ainsi à la divinité[3]. C'est dans cette ligne que Nicolas d'Amiens, de même famille chartraine et porrétaine, enseigne dans un de ses « théorèmes », que Dieu, voulant étendre à tout son amour et sa participation, même à la matière, ne pouvait le faire sans créer un être spirituel, certes, seul capable d'amour, mais lié à la matière, qui, par lui et en lui, entrerait dans le rayonnement de sa gloire[4].

1. S. Thomas, *Comm. in II Sent.*, dist. I, qu. 2, art. 3 : Utrum omnia sint facta propter hominem.

2. Ci-dessus, p. 30.

3. Alain de Lille, *Contra hæreticos*, I, 14 : « Non propter supplendam ruinam [angelorum] tantum, sed potius ad cælestem Hierusalem exornandam, et ex diversorum graduum civibus, quasi ex diversis parietibus, componendam, homo creatus est ».

4. Nicolas d'Amiens, *Ars catholicæ fidei*, II, 13 ; *P. L.*, 210, 607 : « Cum enim per præmissa caritatem Dei ad omnia protensam esse habeamus, oportuit quod omni rei, aut alicui habenti cum omni re communem naturam, etiam gloriam suam communicaret. Sed omni non debuit hoc facere ; gloria enim Dei inutilis esset in insensatis et brutis. Ergo aliquid oportuit esse, quod haberet cum omni re aliquid commune ratione necessitatis ad illam gloriam capessendam... Opportunum fuit de vilissima materia rem illam fuisse plasmandam... Ergo de terra formatus est homo rationalis ut angelus, cum inanimatis vivens ; et constat ex quatuor elementis supremam gloriam suscepturus »

La signification de la controverse

Cette controverse sur le *Cur homo* ne serait qu'un épisode bref et curieux, sans autre intérêt que d'illustrer d'un nouveau cas la méthode de la première génération des maîtres en théologie, si, au témoignage d'Honorius d'Autun, elle n'était l'indice et l'effet d'un âge nouveau de l'homme qui, à l'aurore d'un nouveau « moyen âge », découvrant la Nature, se découvre lui-même comme nature.

Nous avons observé que les douze questions d'Honorius prennent occasion d'une piètre dispute de préséance entre un moine « angélique » et un chanoine « humain ». Derrière cette candide affabulation, c'est l'un des grands thèmes de la spiritualité monastique qui se révèle : le moine mène sur la terre la vie angélique, et il trouve dans cette reproduction les lois profondes de son état. Ce n'est pas par une simple curiosité archéologique que des historiens et des spirituels ont repris récemment — pardessus l'humanisme ultérieur d'un certain idéal monastique, et contre la critique corrosive d'un semi-rationalisme reléguant dans l'inconnu le monde angélique — des spéculations spirituelles nourries d'ailleurs des plus beaux textes des Pères de l'Église[1].

La liaison n'est pas directe, bien sûr, ni nécessaire, entre ce grand thème de la vie angélique du moine, et la question disputée de savoir si les hommes ont été créés pour remplacer, dans l'univers des créatures angéliques préalablement créé, ceux qui avaient déchu. Mais l'historien n'a pas seulement à observer les enchaînements de causalité, entre les idées

1. Qu'on lise, par exemple, le chapitre sur la vie angélique dans l'ouvrage du P. Bouyer sur *Le sens de la vie monastique*, Turnhout-Paris, 1950. « Pour toute l'antiquité chrétienne, l'homme est essentiellement, en vertu même du dessin le plus primitif de sa création, un ange de remplacement. L'appeler à la vie angélique, ce n'est donc pas du tout l'appeler à une mutilation; c'est au contraire lui rappeler sa vocation intégrale, la seule qui lui permette de s'achever entièrement » (p. 49). « Dieu voulant sauver le monde déchu sous l'empire du diable va donc simplement donner à la création du monde un prolongement inattendu des anges, et leur préparer ainsi une découverte plus confondante encore » (p. 54). « On voit comment, dans l'univers, l'homme était apparu tel un ange de remplacement. Nouveau Lucifer, il devait reprendre la place laissée vide au chœur de l'universelle eucharistie par le premier » (p. 56).

On trouvera dans *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, de Dom J. Leclercq (Turnhout-Paris, 1948), chap. I : *La vie angélique*, un copieux recueil de textes patristiques, monastiques et liturgiques, ne dépassant pas d'ailleurs le plus souvent la comparaison pieuse, en moralisme cultuel et ascétique, et cependant quelque peu déclassés pour la spiritualité nouvelle du XIIe siècle.

ou entre les faits ; il discerne aussi les implications de certaines continuités, mentales ou institutionnelles, qui donnent un soutien à des aspirations spirituelles. Si la perfection humaine, que réalise le moine, se mesure à son assimilation à la vie angélique, nous voici sensibilisés à la curiosité de savoir si ces hommes angéliques n'entreront pas de fait dans cet univers où ils ont cherché, sur terre, leur prototype.

L'occasion de cette curiosité avait pu être purement dialectique, dans un jeu d'école, ou exégétique, sur un texte abusif de saint Grégoire ; en vérité elle se présenta à une génération de penseurs qui s'éveillaient au problème de l'homme , de sa nature, du destin historique — histoire divine — qui commande cette nature. Le XII[e] siècle, en Occident, est le temps où l'économie de la création est repensée à partir d'une découverte de la nature et d'une prise de possession de ses forces. Réveil vigoureux, qui toujours dans l'histoire provoqua et provoquera un sursaut violent, ébranlant les mythologies trop courtes de l'âge précédent. Au XII[e] siècle, se mêleront dans une pâteuse confusion les descriptions de cette physique de l'univers, les explications causales qu'on élabore ou qu'on emprunte aux Anciens, et les significations spirituelles qu'on en peut dégager, y compris par le jeu difficile des symboles. Ainsi chez Honorius d'Autun. Le détail de cette contamination entre l'explication scientifique du cosmos et sa signification religieuse est très lourd dans son infantilisme ; il n'empêche que la curiosité cosmique suscite un sens nouveau du rôle de l'homme dans l'univers, et, au delà, dans l'histoire religieuse de cet univers[1]. L'homme n'est pas une créature de remplacement, mais le démiurge de ce monde, qui, en se révélant, révèle l'homme à lui-même. Dès lors, l'antique référence à la vie angélique perd son fondement et ne peut plus définir doctrinalement l'état monastique ; la comparaison n'est plus que la matière d'une pieuse élévation, sans mordant ni structure, insuffisante à soutenir un pareil humanisme eschatologique.

L'histoire d'ailleurs devait donner raison au « chanoine » d'Honorius, ou mieux aux nouvelles équipes, canoniales et autres, qui, dans l'Église prendront en charge simultanément ces deux opérations apparemment antithétiques : le mouvement évangélique d'une part et, d'autre part, l'intégration dans la pensée chrétienne de la raison grecque et d'une philosophie de la nature. Les « moines », malgré leur ferveur, et même dans l'admirable essor cistercien, n'avaient su affronter, dans le monde du XII[e] siècle, ni la poussée bibliste des Albigeois et des Vaudois, ni la

1. C'est ce que n'a pas compris l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 180, qui recensant le *Liber XII quæstionum* d'Honorius d'Autun, conclut : « Honoré, pour résoudre une question aussi futile, entreprend d'établir douze points métaphysiques, à la fin desquels on est à peu près aussi avancé qu'auparavant ». *P. L.*, 172, 23.

menace du rationalisme grec. La théologie nouvelle comportera désormais, au bénéfice même d'une foi plus pure en ses sources, une anthropologie où l'économie chrétienne s'éclairera de la connaissance de la nature et de l'homme.

III

CONSCIENCE DE L'HISTOIRE ET THÉOLOGIE

Veritas, filia temporis
BERNARD DE CHARTRES

L'attention des historiens de la théologie, plus sensible aux éclats des polémiques doctrinales, légitimement attachée aux formes institutionnelles et littéraires des pédagogies, ne s'est pas suffisamment portée sur un domaine alors étranger au programme des écoles, mais essentiel à l'équilibre général de la pensée chrétienne : celui de l'histoire, comme expression du Christianisme économie temporelle du salut. Ce n'est cependant pas la moindre grandeur du XIIe siècle d'avoir vu naître, dans la Chrétienté occidentale, une conscience active de l'histoire humaine.

Certes, dans cette concurrence de grands esprits, le premier plan est occupé par les disciplines qu'exalte la découverte de la nature, alimentée par une lecture passionnée et méthodique du *Timée* et de ses succédanés, provoquée plus encore, en sous-œuvre de cette culture littéraire, par la perception des conditionnements physiques de l'homme et des liaisons effectives entre la vie sociale et les rythmes de la nature. De là naquit, chez les Chartrains surtout, une anthropologie où l'homme apparaissait comme un « microcosme » dont la nature n'était intelligible que par la connaissance du grand univers. Philosophie cosmique, qui devait aboutir, chez un Alain de Lille par exemple, à camper en hypostase une Nature, vicaire de Dieu, certes, comme il dit, et comme le répétera Jean de Meung au XIIIe siècle, mais insensible au temps de l'homme en même temps qu'à une économie des œuvres divines. La création elle-même sera détemporalisée, comme désexistentialisée, contemplée qu'elle est alors dans les « idées » divines plus que dans les six jours de la Genèse.

Mais, dans ce même XIIe siècle, des hommes, les mêmes parfois, s'engageaient dans une tout autre voie, en portant leur curiosité et leur talent sur l'humanité elle-même, dont les œuvres et les actes, sous la providence de Dieu — du Dieu de la Bible, et non plus du Dieu de la Nature, du Dieu rédempteur et non de l'Un —, composent un autre « univers » que l'univers physique, l'univers humain de l'histoire sainte. On a trop souvent traité ces auteurs comme de simples érudits, en marge des courants du siècle, alors qu'en vérité ils élaborent une théologie, étroitement solidaire

de l'enseignement de l'Écriture, dont l'*historia* était la base de la formation des clercs. Et sans doute seront-ils, dans la seconde moitié du siècle, beaucoup plus proches du réveil évangélique de l'Église que les maîtres à philosopher, enfermés avec leur dialectique dans les écoles.

Il reste d'ailleurs que, en ce siècle et pour longtemps encore, il n'est pas question d'inscrire au programme des écoles, dans la pédagogie des clercs non plus que dans la pédagogie profane, des *lectiones* portant sur le temps de l'Église, faisant suite au temps d'avant le Christ. Carence significative, mais qui n'est point particulière à ce cycle de civilisation : chez les peuples comme chez les individus, la contemplation et la spéculation précèdent la curiosité historique, fruit des âges réflexes. Le XIIe siècle fut déjà un âge réflexe, y compris en expérience de la foi ; mais si une histoire post-biblique est prise en considération, c'est par l'initiative privée d'esprits devenus attentifs à la vie des hommes dans leurs collectivités et dans la suite de leurs générations. Jean de Salisbury cite copieusement les historiens anciens[1], et son ami Pierre de Blois, recensant les sources de sa culture, donne une liste des historiens qu'il déclare avoir lus fréquemment, hors les écoles, pour le bénéfice de son esprit et de sa vie morale[2]. A la fin du siècle, Alexandre Neckham inscrit les « historiographes » à son programme d'éducation libérale[3].

De ces esprits si nous cherchons le milieu excitant, ce n'est pas dans les écoles que nous le discernerons, mais dans ces lieux, spirituels à leur manière, où l'histoire se fait plus visiblement, en ces temps du moins : dans l'entourage des princes et des empereurs. Ces écrivains sont souvent des moines, il est vrai, et hors des écoles urbaines[4] ; mais, par l'efficacité même d'une tradition dont la haute culture avait engendré les « chroniqueurs », beaucoup de ces moines historiens vivaient de fait, en maîtres spirituels d'une puissante Chrétienté temporelle, dans l'ambiance des

1. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, cf. éd. Webb, I, p. XXI-XLVIII.

2. PIERRE DE BLOIS, *Epist.* 101, *P. L.*, 207, 314 : « Preter ceteros etiam libros qui celebres sunt in scolis, profui mihi frequenter inspicere Trogum Pompeium, Josephum, Suetonium, Hegesippum, Quintum Curcium, Cornelium, Tacitum, Titum Livium, qui omnes in historiis quas referunt multum ad morum ædficationem et ad profectum scientiæ liberalis interserunt ». A la vérité, on soupçonne Pierre d'avoir copié la liste donnée par son maître JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, 8, 18 ; car il est coutumier du fait.

3. ALEXANDRE NECKHAM, *Sacerdos ad altare*, édité par Ch. H. HASKINS, *Studies in mediaeval science*, Cambridge (Mass.), 1924, p. 372.

4. « Ironie de l'histoire : rejetée par un écrivain lettré comme Pierre Damien du programme des activités dignes d'un moine, *ridiculose vani annales*, *inepta nugarum anilium inepta recitatione*, c'est presque uniquement par les moines que l'histoire arrive à prendre vie au moyen âge et par eux à atteindre sa pleine efflorescence ». J. de GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, t. II, Bruxelles, 1946, p. 90.

Le fait prend consistance et portée, si nous observons que les maîtres scolastiques n'utilisent à peu près pas les grands textes historiques du *De civitate Dei*, que méditent au contraire les écrivains monastiques.

chefs de peuple et sous le coup des luttes politiques. Orderic Vital mène une vie uniforme dans son abbaye de Saint-Evroult, « pépinière de lettrés actifs » (J. de Ghellinck), mais ses origines familiales saxonne et normande mêlées l'acclimatent aux vicissitudes passionnantes de l'épopée normande en Angleterre, en Italie, en Aragon. La cour des Plantagenets trouvera dans les centres monastiques, de Guillaume de Malmesbury à Matthieu Paris, les plus brillants héraults de ses entreprises comme de son rayonnement culturel. Othon de Freising, petit-fils par sa mère de l'empereur Henri IV et oncle de Frédéric Barberousse, entre à Cîteaux (abbaye de Morimond), mais n'y oublie certes pas la mystique impériale, non plus d'ailleurs que sa culture parisienne.

Il n'est point dans notre propos de refaire un chapitre, déjà bien établi, de l'historiographie du XIIe siècle[1] ; nous voudrions dégager les traits d'une curiosité en éveil et ses conditions psychologiques, dans le contexte de la pensée théologique en travail.

D'Hugues de Saint-Victor à Anselme de Havelberg

A consulter l'*Index verborum* du *Didascalicon* où Hugues de Saint-Victor a organiquement exposé, selon son expérience majeure, et sa méthode de pensée et sa classification des disciplines de l'esprit, on observe que le terme *historia* y est employé aussi souvent que le terme *logica*, et plus que *dialectica*[2]. De cet indice tout matériel, la signification n'est pas négligeable ; de fait, nous ne l'observerions ni chez Abélard, ni parmi les Chartrains ses contemporains.

Cette signification prend corps, et aussi limite, quand nous remarquons que, à l'inverse de *logica* et de *dialectica*, cet emploi d'*historia* se fait presque totalement dans la seconde tranche du traité (livres 4 et 5), consacrée aux disciplines sacrées, « studium divinarum scripturarum » : *historia* désigne le contenu, et, à partir de ce contenu, le mode de penser, d'une économie religieuse. La religion du Christ est à base non de logique, mais de faits enregistrés dans une histoire, histoire qu'on devra « lire » — au sens technique de la *lectio* médiévale — selon une méthode appropriée, non selon l'architecture dialectique d'un système.

Le fait est d'autant plus notable que, dans les disciplines profanes, l'*historia* existe aussi, comme l'une des parties de la *grammatica*, au titre de genre littéraire, à côté des « proses », des « mètres », des « fables » (liv. II, c. 19). Énonçant ces catégories sans les expliquer, pour cause

1. Qu'il suffise ici de renvoyer à l'excellent chapitre de J. de GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Bruxelles, 1946, t. II, chap. 5, p. 89-163.

2. Cf. l'*Index* de l'édition du *Didascalicon*, par Ch. H. BUTTIMER, Washington, 1939.

de brièveté, Hugues recense là, à travers Isidore (*Etym.*, I, 5, 4), la classification des grammairiens antiques, en particulier ces *fabulae* et *historiae*, comme *artes* aptes, hors la philosophie, art suprême, à préparer l'esprit (*appendicia artium... ut sunt tragediae, comediae, satirae..., fabulae quoque et historiae*, III, 4) à la haute culture. A passer à l'histoire divine, comme il dit, nous changeons d'objet et de méthode, malgré la similitude de la forme littéraire. L'*historia* désigne alors et le contenu de cette économie religieuse dans le temps, et la méthode originale qui s'impose pour construire en une discipline scientifique un pareil objet, livré dans un texte, selon la lettre.

Le terme *historia* enferme donc l'ambiguïté même qu'il conserve dans nos langues modernes, où il désigne à la fois les faits comme matière d'histoire (sens objectif) et la discipline intellectuelle qui les traite (sens subjectif). C'est ce que confirme l'usage du mot dans les livres IV et V du *Didascalicon*, surtout là où Hugues en vient à exposer, selon l'originalité vigoureuse de sa pensée personnelle, l'articulation de la théologie en deux pièces : la *lectio historiae* et la construction de l'*allegoria*. *Historia* est à la fois le contenu littéral du récit par opposition à l'investigation mystique de l'allégorie, et la méthode appropriée à cet objet sacré, méthode toute autre que celle des disciplines profanes, soit philosophie proprement dite, soit ensemble des sept arts propédeutiques à cette philosophie[1].

On ne sera pas surpris que cette perception de l'histoire se développe à l'intérieur d'une connaissance religieuse. C'est une des constantes bien connues de l'histoire des civilisations que les valeurs religieuses sont propices à la découverte des réalités qui ne s'organisent pas dialectiquement en système de l'esprit, mais dans le temps, selon une succession d'événements, exprimée dans une *series narrationis*, comme dit Hugues. Nous en avons là un nouveau cas, à l'un des tournants de l'histoire occidentale. A naître ainsi en climat et sur des objets religieux, l'histoire reste évidemment marquée ; ce n'est que peu à peu que se dégagera une histoire profane, après une floraison de « théologie » de l'histoire[2].

1. « Historia dicitur a verbo græco ἱστορέω, quod est video et narro, Propterea quod apud veteres nulli licebat scribere res gestas nisi a se visas, ne falsitas admisceretur veritati peccato scriptoris plus aut minus aliter aut dicentis. Secundum hoc proprie et districte dicitur historia. Sed solet largius accipi, ut dicatur historia sensus qui primo loco ex significatione verborum habetur ad res ». *De scripturis et scriptoribus sacris*, c. 3 ; 175, 12. « Historia est rerum gestarum narratio, quae in prima significatione litterae continetur ». *De sacramentis*, prol., 4 ; 176, 185. Repris à la lettre par ROBERT DE MELUN, *Sententie*, I, 1, 6, éd. Martin, p. 171.

La définition, courante au moyen âge, est d'Isidore, qui la tient des grammariens latins commentateurs de Virgile : « Historia est narratio rei gestae per quam ea quæ in præterito facta sunt, dinoscuntur ». *Etym.* I, 41.

2. « Ce n'est pas la tradition classique mais le message biblique qui a ouvert les yeux sur l'avenir comme horizon d'une consommation future... Par suite de l'attente

Mais pour être religieuse, voire théologique, cette histoire reste histoire. On le verra bien, tant par la résistance qu'Hugues rencontrera à vouloir tenir cette réalité fondamentale de l'*historia* avant toute construction théologique[1], que par l'envahissement de la spéculation en théologie, au cours du XIIIe siècle, lorsque les *quaestiones* (et leur produit les Sommes) s'émanciperont de la *lectio* (historique) des textes sacrés. La scolastique se détachera de l'histoire sainte. La tentative du Victorin de construire un système allégorique sur un fondement historique sera d'ailleurs vouée à l'échec, et saint Thomas rejettera — dans la fonction scientifique de la théologie, s'entend — le dualisme de ces deux pièces, disparates malgré le lien de la typologie biblique.

Il reste que la « didascalie » victorine est propice à une prise de conscience du donné chrétien comme une série d'événements, et donc à une perception des valeurs humaines et divines de l'histoire. De fait, malgré le blocage des routines mentales et l'opposition des dialecticiens, Hugues présente un certain nombre d'éléments qui témoignent de cette sensibilité nouvelle. Bien sûr, il y a beau temps que les « chroniqueurs » rapportent les événements anciens et récents, et Bède, avait eu, trois siècles auparavant, les qualités qui relèvent du bon historien ; mais aujourd'hui, c'est une conscience réflexe qui s'éveille, pour constituer un savoir proprement dit. Notons-en les indices, laissant ici de coté, car elle vaut d'être traitée pour elle-même, l'application de ce sens historique à l'exégèse de la Bible elle-même, où, on le sait, André de Saint-Victor, « nouveau Jérôme », sera un maître de grande envergure[2].

Premier détail significatif : *series narrationis* est une expression favorite d'Hugues de Saint-Victor, dans laquelle il fixe le trait caractéristique d'une histoire par opposition à la connexion logique des disciplines théoriques : c'est une *series*, une succession, et une succession organisée, une contiuité articulée, dont les liaisons ont un sens, qui est précisément l'objet de l'intelligibilité de l'histoire ; non pas des idées platoniciennes, mais des initiatives de Dieu dans le temps des hommes, des événements

historique du salut, nous avons une conscience historique moderne, futuriste, qui est tout aussi chrétiennement motivée qu'elle est non chrétiennement ou même antichrétiennement orientée... Notre conception moderne de l'histoire universelle jaillit en s'évadant *(ent-springt)* de la foi en un événement de salut ». K. LOWITH, résumant lui-même son ouvrage *Meaning in history*, Chicago, 1949, dans *L'Histoire universelle et l'événement du salut* , dans *Dieu vivant*, 18 [1951], p. 59-77.

Sur le sens et la qualité historique de cette conception médiévale de l'histoire, cf. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II, Paris, 1932, ch. 9.

1. « Scio quosdam esse qui statim philosophari volunt ; fabulas pseudoapostolis relinquendas aiunt. Quorum scientia formæ asini similis est. Noli hujusmodi imitari ». *Didascalicon*, VI, 3.

2. Cf. W. A. SCHNEIDER, *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor*, Münster, 1933.

de salut[1]. Dès lors, entrent en composition, dans ces événements comme dans l'intelligence de leur contenu, le temps et le lieu[2]. Réalités négligeables ? Mais qui les méprise, perd en vérité consistance de l'esprit[3].

Dans sa réalité profonde, et en définitive mystérieuse, cette *series* est l'effet d'une économie, d'une disposition voulue, en vue d'une fin préconçue, réalisée au cours du temps, ce pourquoi le temps en est, à l'encontre des idées éternelles, une essentielle condition. *Dispensatio*, ce mot par lequel les Occidentaux traduisent l'οἰκονομία des Pères Grecs[4], prend toute sa portée chez Hugues et chez les esprits de sa lignée[5]. Le temps n'est donc pas seulement une durée cosmique, mais une succession historique d'événements, un *processus saeculi :* la conjonction des deux mots *mundus* et *saeculum* souligne la dimension humaine, voire religieuse, « decurrentibus temporibus usque ad finem saeculi », de cet ordre mystérieux et intelligible, embrayant sur l'ordre du *cosmos* physique et géographique : «... Ut agnoscamus appropinquare finem saeculi, quia rerum cursus jam attigit finem mundi »[6].

1. *Series narrationis, series temporum*, expressions caractéristiques d'Hugues. « Si hoc diligenter in his omnibus secundum seriem temporum et successiones generationum ac dispositionem praeceptorum inquirimus, summam totam divinarum scripturarum fidenter nos attigisse pronuntiamus ». *De sacr.*, I, 1, 29 ; 176, 204. « ,... Per totam narrationis seriem » *In Eccles.*, prol., 175, 115 AB. « In serie rerum gestarum ordo temporis invenitur ». *De arca Noe morali*, IV, 9 ; 176, 678 D ; *De sacr.*, I, 10, 6 ; 176, 336 ; *Excerp, alleg.*, I, lib. 4, initium ; etc.

2. « In operibus restaurationis tribus modis ordo consideratur : secundum locum, secundum tempus, secundum dignitatem... Ordo autem loci et ordo temporis fere per omnia secundum rerum gestarum seriem concurrere videntur ». *De arca Noe morali*, IV, 9 ; 176, 677.

3. « Haec enim quatuor praecipue et in historia requirenda sunt : persona, negotium, tempus et locus... Noli contemnere minima haec. Paulatim deficiunt, qui minima contemnunt ». *Didascalion*, VI, 3 ; 176, 799.

4. Et déjà S. Augustin : « Hujus religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae, pro salute generis humani, in aeternam vitam reformandi et reparandi ». *De vera religione*, 7, 13 ; 34, 128.

5. « Illis [Judaeis] nuntiatus fuit qui electi erant quasi ministri per quos dispensatio salutis omnium ageretur ». *De vanitate mundi*, IV ; 176, 733. « Sequitur aliud genus praeceptorum quae mobilia vocantur, quoniam naturalibus mandatis secundum dispensationem ad tempus superaddita sunt ». *De sacramentis*, I, 12, 9 ; 176, 360. Le mot est appliqué aussi à la création : « Haec autem dispensatio Creatoris magnae fuit machinationis principium ». *De vanitate mundi*, III ; 176, 721.

Le développement, les étapes de cette économie, comportent accommodations et ajustements ; le mot rejoint alors le sens canonique : « Ita de Gentibus Judaeos, de Judaeis autem Christianos fecit, et paulatim subtrahendo, et transponendo, et dispensando, quasi furtim ab idolorum cultura ad legem, a lege autem... ad perfectionem Evangelii pedagogice et medicinaliter deduxit, et tandem subtracta omni dispensatione, omnem perfectionem Christianae legis edocuit ». ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogi*, I, 5 ; 188, 1147.

6. *De arca Noe morali*, IV, 9 ; *P. L.*, 176, 677 : « ... Ut ea quae in principio saeculi facta sunt, in Oriente quasi in principio mundi fierent, tandemque decurrentibus temporibus usque ad finem saeculi rerum summa ad Occidentem descenderet, hoc est

Il y a donc des étapes dans la réalisation de ce plan. Il y a des constantes et des lois, tel ce curieux destin d'une civilisation humaine, et même d'un empire politique, qui se déplace de l'Orient vers l'Occident. Les événements profanes eux-mêmes prennent un sens religieux, dans leur connexion matérielle avec l'économie divine, au delà de l'intention des exécutants. Les historiens professionnels, nous le verrons, élaborent toutes ces données ; le théologien Hugues les propose fermement, soit dans sa mise en ordre théologique *(De sacramentis)*, soit dans ses écrits spirituels, où elles sembleraient devoir s'estomper[1].

C'est sous la pression de cet esprit qu'Hugues récuse respectueusement l'interprétation, alors classique, du récit de la création selon saint Augustin. Dans son idéalisme, et pour rendre raison de la nature des choses par leurs « rationes aeternae » dans la pensée divine, Augustin ne voit dans les six jours de la Genèse qu'un classement hiérarchique des différentes natures, telles qu'elles sont connaissables en Dieu, vrai lieu de leur connaissance *(cognitio matutina)*, et non dans leur existence temporelle *(cognitio vespertina)* ; la réalité des « jours » est volatilisée dans ce *mane et vespere*, et la succession temporelle évacuée. Hugues estime, avec les Grecs, contre cette « distribution mystique », que la création progressive dans le temps ne déroge point à la toute-puissance du Créateur et est plus conforme au mode d'action de l'homme, en lequel se répercute l'action divine[2].

Nous retrouvons le même réalisme temporel dans la vive opposition

ad finem mundi ». *De vanitate mundi*, II ; 176, 720. *Mundus-saeculum :* cette conjonction dénote, jusque dans les mots, la perception très significative de la cohérence du temps cosmique et du temps historique, de la géographie et de l'histoire. L'économie même du salut comporte cette double dimension : « In operibus restaurationis, tribus modis ordo consideratur : secundum *locum*, secundum *tempus*, secundum dignitatem [= densité religieuse] » *De arca Noe morali*, IV, 9 ; *P. L.*, 175, 677. Aussi bien, Hugues a composé, outre une *Chronica*, une *Mappa mundi*.

1. Les plus copieuses expressions de ces perspectives historiques se trouvent précisément dans des opuscules dits spirituels : *De arca Noe morali*, IV, 9 et *De vanitate mundi*, IV ; *P. L.*, 176, 677-680, 732-734.

2. « Nobis autem videtur (excepto eo quod nihil in hac re temere diffinire volumus) omnipotentiae Creatoris in nullo derogari, si per intervalla temporis opus suum ad consummationem perduxisse dicitur... Omnipotens etenim Deus... in eis omnibus faciendis illum praecipue modum servare debuit, qui ipsius rationalis creaturae commoditati ac causae magis congruus fuit ». *De sacr.*, I, 1, 3 ; 176, 188. — S. Thomas dira, en un temps où la théologie construira les vérités disparates de l'exemplarisme et de l'existence des choses : « ..... Introductum est ab Augustino hac necessitate ut posset ponere ea quae in sex primis diebus facta leguntur, sine successione temporum esse completa ». *De veritate*, q. 8, a. 16.

C'est une autre forme de l'idéalisme platonicien — la forme génuine, dans le *Timée* — que récuse le même Hugues de Saint-Victor, pour tenir l'historicité des œuvres de Dieu, et une évolution progressive de l'univers, dans son interprétation du récit de la Genèse, contre le platonisme chartrain de Guillaume de Conches. Cf. *Annot. in Genesim*, c. 4 ; *P. L.*, 175, 33-34.

d'Hugues à la thèse d'Abélard exigeant même des justes de l'Ancien Testament la connaissance explicite de l'incarnation du Christ : l'unité de la foi requiert l'identité de son contenu à travers les âges ; « tempora variata sunt, non fides », avait dit S. Augustin[1]. « Le Christ viendra », « le Christ vient », « le Christ est venu » : c'est la même vérité, le coefficient temps ne la modifie que du dehors, comme une simple circonstance. Le Lombard et bien d'autres, on le sait, utilisant ici la théorie des Nominalistes sur l'identité logique des propositions énonçant en fait des actions temporellement différentes, désexistentialisaient en quelque sorte les faits majeurs de la *dispensatio*, sous couleur d'assurer, à travers le temps, l'unité de la foi et du salut. Hugues de Saint-Victor dénonce les conséquences insensées de cette évacuation de l'histoire, de son progrès, de ses étapes, de ses novations successives[2].

En définitive c'est sur le plan même de leur entreprise théologique que se répercute la différence d'esprit entre Abélard le dialecticien et Hugues. Tandis que l'analyse théorique du premier l'amène à répartir la matière de la doctrine sacrée en trois catégories, valides certes pédagogiquement mais établies hors tout déroulement historique, *fides*, *caritas*, *sacramentum* (dogme, morale, sacrement, dirions-nous aujourd'hui et on le dit encore !), Hugues, lui, moule son plan sur l'*historia dispensationis temporalis divinae providentiae*[3]. Abélard, il est vrai, rejoint des éléments de la critique historique dans son traitement des autorités contradictoires ; mais ce n'est que comme un moyen, entre plusieurs, de parvenir par la « concordia discordantium » à une cohérence spéculative.

Quoique Hugues de Saint-Victor observe jusqu'après le Christ, comme nous le verrons, ce mouvement de l'histoire dans l'économie sacrée selon les conjonctures terrestres, il ne s'est point attaché au temps de l'Église, au développement du dogme, dirions-nous. Son contemporain au contraire,

1. S. Augustin, *Tract. in Joan*, 45, 9 ; *P. L.* 35, 1722. Thèse d'Abélard, *Introd.*, II, 6, et *Theol.*, IV ; *P. L.*, 178, 1056 et 1285.

2. *De sacramentis*, I, 10, 6 : An secundum mutationes temporum mutata sit fides. Sur cette controverse, cf. M.-D. Chenu, *Contribution à l'histoire du traité de la foi*, dans *Mélanges thomistes*, Paris, 1923, p. 123-140. Ainsi la scolastique était, dès sa naissance, soumise à une double tentation d'évacuer le temps, la tentation de l'idéalisme platonicien (cf. ci-dessus), la tentation de la logique, chez Abélard et chez les *Nominales* (Bernard de Chartres), avec leur théorie de la vérité intemporelle des propositions « Eventus perpetui sunt ; quia Petrum modo sedere, hoc verum fuit a principio mundi, et verum etiam post diem judicii me sedisse hic », *Sententiae Parisienses* (abélardien), édité par A. Landgraf, *Écrits de l'école d'Abélard*, Louvain, 1934, p. 22.

3. Selon le mot de saint Augustin, ci-dessus cité.

C'est dans cette ligne que se situe Pierre Comestor avec son *Historia scolastica*, dont le rôle est de même calibre, dans la pédagogie du XIIe siècle, que celui des *Sententiae* du Lombard. C'est expressément la Bible vue comme une histoire, selon l'intention même de Comestor, voulant retrouver, face au morcelage des gloses, la *veritas historiae*, et recourant pour cela aux histoires des païens eux-mêmes. Cf. son prologue. Cf. B. Smalley, *The study of the Bible in the middle ages*, 2[e] éd., 1952, chap. 5.

chanoine régulier lui aussi, à Prémontré, Anselme de Havelberg, a exprimé avec vigueur, dans les textes fameux, la mobilité et les variations du royaume de Dieu dans l'Église elle-même. Tout à l'opposé d'Abélard, prônant une unité abstraite de la foi dans les propositions logiquement identiques, Anselme observe les faits, à l'intérieur desquels est ensuite définie l'unité de la foi à travers la diversité successive des temps, dans une « Église » qui va d'Abel au dernier des bienheureux. Les faits : ce sont d'abord les grandes « mutations » de l'ancienne et de la nouvelle alliance, puis de la consommation finale ; mais aussi, commandés par elles, de génération en génération, des institutions, des formes sociales, des symbolismes rituels, des règles morales et disciplinaires, se modifient, s'adaptent, cèdent aux appesantissements ou surmontent les conformismes vénérables, avancent à petits coups, comme furtivement, selon les précautions pédagogiques et curatives d'un Dieu qui connaît et adopte la mentalité des hommes[1]. L'histoire sainte ne se termine pas avec l'avènement du Christ ; elle continue dans l'Église, par la présence de l'Esprit.

De cette étonnante sensibilité à l'histoire, la cause en est sans doute chez Anselme dans les exigences de sa controverse avec les Grecs, dont il ne pouvait surmonter l'immobilisme doctrinal et institutionnel que par un évolutionisme consenti, à l'intérieur d'une unité transcendante de la foi ; mais plus encore dans sa participation personnelle et combattive à une très active transformation des états de vie dans l'Église occidentale, hors de la tradition monastique[2] : la tension entre un réformisme moral traditionaliste et une effervescence créatrice, assez désordonnée, devait provoquer cette conscience des novations que comportent le temps et la marche du royaume de Dieu.

En soulignant ces traits chez deux théologiens professionnels, nous ne voulons pas prétendre à la constitution d'une théologie de l'histoire, encore moins à une philosophie ; mais nous croyons notable et efficace, à côté du labeur des historiens de métier — et dans une autre lignée que la méditation d'un saint Bernard, pour qui toute l'*historia Verbi* se ramène

1. ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogi*, lib. I, De unitate fidei et multiformitate vivendi ab Abel justo usque ad novissimum electum, c. 5 : « .... Et ita de gentibus Judaeos, de Judaeis autem Christianos fecit, et paulatim subtrahendo, et transponendo, et dispensando, quasi furtim ab idolorum cultura ad legem, a lege autem, quae quidem ad perfectum non duxit, ad perfectionem Evangelii pedagogice et medicinaliter deduxit, et tandem, subtracta omni dispensatione, omnem perfectionem Christianae legis edocuit... Neque etiam facilis erat transpositio eorum quae longa consuetudine et prolixo tempore in venerationem devenerant ; ideoque tanquam ab infirmis evangelica et salubris pharmacia paulatim suscepta est, arte divina benignioribus medicinaliter commista ». *P. L.*, 188, 1147-1148.

Cf. M. VAN LEE, *Les idées d'Anselme de Havelberg sur le développement des dogmes*, dans *Anal. praemonstratensia*, XIV (1938), p. 5-35 ; G. SCHREIBER, *Anselm von Havelberg und die Ostkirche*, dans *Zeitsch. Kirchengesch.*, LX (1941), p. 354-411.

2. Cf. *infra*, chap. X.

à un progrès de l'amour —, la conscience réfléchie d'une historicité de la Bible, et donc de l'homme religieux, dont le principe est la maîtrise de Dieu non seulement sur le cosmos, mais sur les événements. Ces événements alors ne sont plus seulement la matière de symbolismes vite allégorisés, dans lesquels leur réalité se dissoudrait : ils existent, avec cette densité nécessaire et irréductible que le temps procure à toute réalité humaine, plus encore et tout autrement qu'aux réalités cosmiques.

Ce n'est d'ailleurs pas par le seul fait de la méditation religieuse sur une économie sacrée que, au cours du XIIe siècle, théologiens et historiens seront sensibilisés au temps d'une économie en marche : le progrès général de la conscience, de son régime mental, soutient cet éveil dans une civilisation en essor. L'évolution des genres littéraires manifeste ce progrès. Certes les féodaux avaient toujours manifesté intérêt au passé et agrément à l'entendre conter ; mais ils chantaient les hauts faits des aïeux, et leur imagination traduisait en épopée l'exaltation de ces souvenirs. Nos hommes de la seconde moitié du XIIe siècle restent sensibles à la séduction dramatique et lyrique des chansons de geste, qu'ils surchargent d'épisodes ; mais la « fermentation épique », comme disait Gaston Paris, ne travaille pas sur la matière contemporaine, celle des croisades par exemple, qui se serait prêtée à la même célébration. Ils commencent à distinguer la description du réel et la pure évasion littéraire : hors la littérature de fables et de rêves, et fût-ce sous la contamination de la légende, « la véritable histoire, peu à peu, prend, dans la mémoire collective, la place de l'épopée »[1]. Prise de conscience qui dépasse l'homme isolé pour s'étendre à la société elle-même, pour qui les affaires humaines deviennent sujettes à la réflexion.

De longue date, il y avait eu des narrateurs d'événements humains, et, dans le domaine religieux, des écrivains peuvent à bon droit être, pour leur temps, traités de maîtres ; mais, si qualifiés soient ces esprits, ils ne débordent guère, outre les biographies individuelles *(vitae)*, le genre des « annales » et des « gestes des rois » ; ces dénominations mêmes montrent que nous sommes encore loin de l'histoire, voire de la « chronique » dont le produit est resté jusque-là médiocre. Tels les peintres qui, jusque dans leurs scènes historiques, sont incapables de sentir de façon également aiguë et la réalité du passé et son éloignement. Voici maintenant qu'on analyse les sentiments, qu'on observe les enchaînements et les causes, qu'on relie les ensembles. De Sigebert de Gembloux († 1112) à Jean de Salisbury († 1180), d'Othon de Freising († 1157) à Mathieu Paris († 1259), nous pouvons suivre le développement de cette conscience historique d'une Chrétienté, soucieuse de connaître, dans les événements de son existence plus encore que dans des définitions abstraites, la conduite de

1. M. BLOCH, *La Société féodale*. Paris, 1939, tome I, p. 168 ; et le chap. III sur « la mémoire collective ».

Dieu sur elle et les lois internes de sa vie terrestre, inquiète parfois des indices d'une étape terminale qui lui semble devoir être proche dans le vieillissement du monde. Non pas curiosité gratuite, mais désir de trouver là, avec une active intelligence du contenu de la foi, des leçons fournies par le passé *(exempla)*[1], et, aux heures où le symbole de l'Église primitive nourrira les réveils évangéliques, les exigences majeures de sa vie inscrites dans sa première histoire.

Les dimensions du temps

C'est en effet le premier indice de l'avènement de l'histoire, dans un cycle culturel donné, que la conscience, dans une vue universelle ou quasi universelle, de la geste des hommes considérée comme un tout. Élargissement quantitatif déjà notable en lui-même, mais qui en outre amène, au delà de la description des faits, au delà du « récit » — *vitae*, *gesta*, *annales* — à la considération, ingénue encore, mais grosse d'intelligence, des liaisons entre les faits. Les causalités historiques deviennent perceptibles à la mesure des consciences sociales.

De ce passage à l'universel, la chronique d'Orderic Vital († 1143) est très significative : son *Historia ecclesiastica*, conçue d'abord comme l'histoire d'une abbaye, se développe peu à peu, au prix d'une composition défectueuse, en une histoire générale. Quant aux historiographes anglais, l'un des traits de leurs œuvres est l'élargissement de leur horizon au-delà des frontières jusqu'en Orient. « Le souci de rendre sensible, derrière la minute présente, la poussée du grand fleuve des temps était si vif que beaucoup d'auteurs, parmi eux même dont l'attention se portait avant tout sur les événements les plus proches, jugeaient néanmoins utile de procéder, en guise de préambule, à une sorte de vue cavalière de l'histoire universelle »[2]. Ainsi les voyons-nous remonter candidement jusqu'à l'Incarnation, et leur composition présente alors un contraste sensible en passant des époques anciennes décrites à coups de lectures, à la période

1. Art pratique pour améliorer les mœurs : c'est la conception de l'histoire léguée par l'Antiquité (en même temps qu'exposé susceptible d'ornement pour l'instruction de l'homme). ALEXANDRE NECKHAM (fin XII[e] siècle) recommande à son élève la lecture des historiens, « ut vicia etiam in minori etate addiscat esse fugienda et nobilia gesta eorum desideret imitari » (prol. du *Sacerdos ad altare*, cité par Ch. H. HASKINS, *Studies in mediaeval culturi*, Cambridge, 1924, p. 372). S. Thomas dira que l'histoire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'entre pas comme élément principal dans la *doctrina sacra*, mais « in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus » (I[a] *Pars*, q. 1, a. 2, ad 2). Cette conception durera jusque bien au-delà de la Renaissance : Michelet sera nommé au Collège de France avec le titre de « professeur de morale et d'histoire », et il prendra ce titre à son compte.

2. M. BLOCH, *La société féodale*, Paris, 1940, t. I, p. 141.

contemporaine alimentée de témoignages[1]. Aussitôt d'ailleurs que, « quittant le sûr abri de la littérature, l'écrivain était réduit à s'informer lui-même, le morcellement de la société venait borner ses connaissances ; si bien que, fréquemment, par un contraste singulier, la narration, à mesure qu'elle progresse, à la fois s'enrichit de détails et, dans l'espace, restreint sa vision. Ainsi la grande histoire des Français, élaborée dans un monastère angoumois par Adémar de Chabannes, aboutit, d'étape en étape, à n'être guère plus qu'une histoire d'Aquitaine »[2].

Dans cette perspective, on conçoit que les grandes entreprises de Chrétienté qui se développent alors dans les croisades, soient extrêmement propices non seulement au récit d'aventure, mais à la conscience historique des destins en cause. De fait, les historiens des croisades, Guillaume de Tyr en tête (*Historia hierosolymitana*, 1169-1184), fourniront les plus efficaces contributions à la théologie réflexive comme au genre littéraire de l'histoire. Il faudra cependant le choc des expansions missionnaires du XIII[e] siècle, par les ordres mendiants, pour atteindre à un universalisme total, y compris un universalisme profane.

C'est en effet, bien sûr, un capital originel de l'Église chrétienne que la sensibilité à l'universalisme de l'humanité ; ce qu'ajoutent nos auteurs, c'est la conscience de cette solidarité dans le temps : sens de la continuité ; dégagement de causes constantes, en deçà de la Providence transcendante, soit dans le déterminisme des phénomènes naturels, causalités géographiques par exemple, soit dans le jeu des libertés humaines, par exemple déchéance constante des efforts humains, face à la nature, et dans la société ; lignes de développement de la civilisation ; observation des groupes et peuples meneurs de cette civilisation : peuple juif, sages grecs, empire romain, etc.

Puisqu'il y a une séquence sans retour, à l'encontre du mythe antique[3], ce déroulement se produit selon des étapes. Nos historiens trouvaient chez les anciens écrivains chrétiens, et à partir de l'économie biblique, des catégories depuis longtemps reçues : ils vont les exploiter, et manifestent dans la détermination des époques, des âges, *aetates*, l'une des ressources majeures de l'intelligence de l'histoire, comme autant d'articulations du progrès du temps[4].

Naturellement, la chronologie profane est ramenée aux temps sacrés de l'Écriture, qui fournit par une utilisation symbolique de quelques-uns

1. Ainsi HENRI DE HUNTINGDON († c. 1155) distingue « quae in libris veterum legendo reperimus » et « quae videndo scimus » (cité J. de GHELLINCK, *op. cit.*, II, 154).

2. M. BLOCH. *op. cit.*, p. 142.

3. Il est connu des médiévaux. Cf. au XII[e] s., HUGUES DE SAINT-VICTOR, *In Eccles.*, hom. 19, *P. L.*, 175, 144.

4. « Per quosdam articulos temporum tanquam aetatum proficit accessibus ». S. AUGUSTIN, *De civit. Dei*, X, 24.

de ses textes, repères et divisions. Ainsi les quatre empires de la vision emblématique et extrahistorique de Daniel, chap. 7, Babylone, Médo-Perse, Macédonien, Romain, sont, à la suite d'Eusèbe, de Jérôme, d'Augustin, d'Orose, et de la Glose qui véhicule leurs textes, projetés dans la succession des temps, et de telle manière alors que le dernier de ces empires, le Romain, est, au terme de cette succession, l'immédiate préparation à l'avènement du Christ. On sait qu'Othon de Freising nourrira là son idéologie impériale, dont il sera, pour une Chrétienté définie comme Saint Empire Romain, le plus copieux des théologiens-historiens.

La division la plus commune est cependant celle que procure l'utilisation, symbolique elle aussi, des jours de la semaine, proposée depuis longtemps, comme la première, par les Pères, et qui prévaudra jusqu'à la Renaissance[1]. Le symbole est ici emprunté à la nature ; si la semaine est la figure du déroulement du temps, si le septénaire de la Genèse signifie le temps total, c'est que spontanément l'homme rapproche le rythme de l'histoire du rythme du cosmos, là même où la contingence des événements de la Révélation échappe au déterminisme des cycles naturels. Hugues de Saint-Victor note expressément la correspondance entre la succession des jours de la création et les étapes de la restauration rédemptrice dans le temps biblique : Sex *dies* = sex *aetates* : autant d'interventions majeures de Dieu, de part et d'autre ; le septième jour sera le jour de repos, dans la béatitude définitive de l'éternité. « Opus conditionis in sex diebus factum est... Opus restaurationis hominis sex aetatibus perfici potest. Sex tamen sunt contra sex, ut idem cognoscatur esse Redemptor, qui et creator »[2].

La computation courante de ses six interventions majeures de Dieu s'établit ainsi : création d'Adam, loi de Noé, vocation d'Abraham, royauté

1. Cette division passe d'Augustin à Isidore (*Chronica*, *P. L.*, 83, 1018), à Bède, et commande la plus élémentaire réflexion des historiens et des théologiens. Elle comporte d'ailleurs des variantes et des subdivisions de tout genre, inspirées le plus souvent par la mystique des nombres. Cf. H. de Lubac, *Catholicisme*, 1938, p. 104-106, en a recueilli les principaux spécimens. Naturellement a pesé, là comme ailleurs, la tentation typologique, tournant en millénarisme le symbole de la semaine, ce qui en ruinait la qualité historique.

Sur les origines juives de ces six âges, cf. W. W. Green, *Augustine on the teaching of history*, dans *Univ. of California Publications in class. philol.*, XII (1944), n. 18, p. 322 avec notes.

2. Richard de Saint-Victor, *Exceptiones allegoricae*, II, 1 ; *P. L.*, 177, 203. Hugues avait dit de même : « Opera conditionis sunt quae in principio mundi sex diebus facta sunt ; opera vero restaurationis quae a principio mundi propter reparationem hominis sex aetatibus fiunt ». *De sacramentis*, I, 1, 28 ; *P. L.*, 176, 204. L'idée *cosmologique* de création n'a jamais joui, dès l'A. T. d'ailleurs, d'une existence indépendante de son idée *sotériologique*.

de David, exil de Babylone, avènement du Christ[1]. Cette répartition est d'ailleurs mise en œuvre et recoupée par d'autres dispositions de la matière historique, telle celle de Richard de Saint-Victor qui introduit dans ces âges quatre « successions », que l'histoire accepte encore aujourd'hui : l'ère des patriarches, l'ère des juges, l'ère des rois, l'ère des prêtres[2].

Plus que ces variantes, serait à noter le glissement fréquent de cette notion d'*âge* du sens cosmique à la croissance de l'homme : ce ne sont plus les six jours génésiaques mais les âges de l'homme, de la première enfance à la vieillesse. Augustin avait déjà proposé ce transfert, que reprennent les médiévaux, d'Honorius d'Autun à saint Thomas d'Aquin[3], et qu'illustrent les enluminures du *Liber Floridus* (1120) dans leur parallélisme entre l'univers et le microcosme humain[4]. Ce ne sont d'ailleurs pas les computations chiffrées qui importent, glose saint Thomas, mais le sens du progrès ; réflexion qui vaut encore pour nous qui comptons par « siècles » comme s'ils étaient des entités historiques.

Cette référence à la croissance de l'homme, qui rompt évidemment l'antique parallélisme symbolique entre le temps de la nature et le temps de l'histoire, favorisait la conception pédagogique d'une économie dans laquelle Dieu commence par traiter l'humanité comme un enfant, parallélisme dont les théologiens utiliseront l'intelligibilité féconde, mais dont les historiens tireront, même pour la Chrétienté, une perpsective évolutive des états et des situations[5]. Cette conception aboutit aussi à montrer

1. Parmi les innombrables énoncés de ces « périodes », lire l'un des plus tournés en doctrine, par Garnier de Rochefort, *Sermo* 19, *P. L.* 205, 695-699.

2. *Ibid.*, IV, 1 ; *P. L.*, 177, 215 : « Item quinque praecedentes aetates ab Adam usque ad Christum per quatuor *successiones* dividuntur : prima successio patriarcharum fuit ab Adam ad Moysen, secunda Judicum, a Moyse usque ad David, tertia Regum a David usque ad transmigrationem Babylonis, quarta Sacerdotum a transmigratione Babylonis ad Christum ».

3. S. Augustin, *De civit. Dei*, X, 14 : « Sicut unius hominis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam aetatum profecit accessibus ».

Honorius d'Autun, *De imagine mundi*, II, 75 ; *P. L.*, 172, 156 : « Sunt sex aetates hominis : prima, infantia ad septem annos ; secunda, pueritia ad quatuordecim annos ; teria, adolescentia ad viginti et unum annos ; quarta, juventus ad quinquagesimum annum ; quinta, senectus ad septuagesimum annum ; sexta, decrepita ad centum annos vel usque ad mortem. Sunt nihilominus sex aetates mundi : prima ab Adam ad Noe... ».

S. Thomas, *In epist. ad Heb.*, 9, lect. 5 : « Aetates mundi accipiuntur secundum aetates hominis, quae principaliter distinguuntur secundum statum proficiendi, non secundum numerum annorum ».

4. Dans les mss. de Chantilly et de Leyde du *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer, se trouvent figurés le macrocosme (mundus major et *etates seculorum*) et le microcosme (mundus minor, idest homo et *etates eius*). Cf. M. T. d'Alverny, *Le cosmos symbolique...*, dans *Arch. hist. doct. litt. du m. â.*, 20 (1953), p. 78, note.

5. Cf. Humbert de Romans, *Opusc. tripartitum de tractandis in concilio Lugdunensi* 1274, à propos de l'évolution des institutions, alors vivement discutée : « Secundum

l'insuffisance de la computation des six âges, quand l'histoire nous amène au temps de l'Église ; cette *aetas sexta*, qui dure sous nos yeux, serait-il l'âge de la vieillesse ? comment y intégrer le déroulement moderne qui ne semble pas près de finir ?

Une autre répartition du temps de l'histoire religieuse, traditionnelle elle aussi, prévaut alors en profondeur : le temps antérieur à la Loi (de Moïse), le temps de la Loi, le temps de la Grâce : *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*[1]. Dégagée de tout prodécé symbolique, située hors toute référence cosmique, cette répartition a une valeur directe de théologie de l'histoire, puisqu'elle exprime le dispositif même de l'économie du salut : mais la matière historique risque de disparaître sous ces catégories spirituelles. Surtout cette répartition laisse sans détermination, après la *plenitudo temporis* de l'Incarnation (I *Cor.*, 10, 11), tout le temps de l'Église, le *status praesens* et sa durée.

Le temps en effet continue de se dérouler ; il y a, malgré cette *plenitudo* de l'Incarnation, un *incrementum temporis*[2] ; comment en concevoir le contenu, dont la matière s'étire encore sous nos yeux, sans que vienne le septième jour de la fin du monde ? Dès qu'ils dépassent la simple chronique des événements, nos historiens-théologiens amorcent une réflexion sur cette durée mystérieuse. Le cliché des âges de l'homme les amènent à envisager cette ère présente comme un vieillissement : interprétation pessimiste, qui rejoint la perspective de la proximité de la fin du monde. Il est vrai, dira saint Thomas, que la vieillesse de l'homme peut durer longtemps, de 60 à ... 120 ans[3] ! Mais Othon de Freising confirme

sucessiones temporum et varietates causarum, Christianitas varios status habet, sicut et puer crescendo antequam veniat ad senium habet varios status » (éd. Brown, Londres, 1690, p. 192).

Sur la révélation conçue comme une pédagogie, cf. S. THOMAS, II^{a}, II^{ae} q. 1, a. 7, ad. 2.

1. Augustin est la source permanente de ces considérations ; entre autre *Enchiridion*, 118 ; *P. L.*, 40, 287. *Natura*, *Lex*, *Gratia*, et, au terme *Patria* : exposé majeur de ces grandes catégories historico-doctrinales, HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacr. legis natur. et scriptae*, *P. L.*, 176, 32 ; *De sacramentis*, I, 8, 11 ; *P. L.*, 176, 312-313. Combiné souvent avec les six âges, ID., *De scripturis et scriptoribus sacris*, 17, *P. L.*, 175, 24 ; ROBERT DE MELUN, *Sententiae*, I, 1, 14 et 17.

2. S. THOMAS, *Comm. in Heb.* 1, 1 : « *Multifarie multisque modis olim Deus....* Tangit (Paulus) tempus traditionis hujus doctrinae, quod est tempus praeteritum, quia *olim*, idest non subito, quia tam magna erant quae de Christo dicebantur, quod non poterant credi, nisi cum incremento temporum prius didicissent ».

3. S. THOMAS, *ibid. IX*, lect. 5 : « ... Ita prima aetas fuit ante diluvium, in qua lex scripta, nec punitio, sicut infantia. Alia a Noe usque ad Abraham ; et sic de aliis, ita quod ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status salutis, sicut nec post senium. Sicut autem in aliis aetatibus hominis est numerus annorum determinatus, non autem in senio, quia senium incipit a sexagesimo anno et aliqui vivunt per centum et viginti annos, ita non est determinatum quantum iste status mundi debeat durare, tamen est consummatio saeculorum, quia non restat alius ad salutem ».

là sa philosophie pessimiste d'une continuelle décadence, dans un monde « exhalant, pour ainsi dire, le dernier soupir de l'extrême vieillesse »[1]. Ambiguïté de l'histoire, que manifestent clairement la grandeur et la responsabilité des puissants : thème biblique et inspiration augustinienne composent chez Othon la grandeur de sa vision dramatique de l'histoire.

Anselme de Havelberg présente au contraire, comme tous les esprits sensibles à la marche de l'histoire, un optimisme triomphant, au milieu même des luttes, des persécutions, des défaillances de l'Église ; et il encadre la description de ses sept états successifs, dans l'ère moderne, d'une double déclaration solennelle de la « jeunesse de l'Église » renouvelée d'âge en âge, dans la croissance de la vérité : « Sancta Ecclesia pertransiens per diversos status sibi invicem paulatim succedentes, usque in hodiernum diem, sicut juventus aquilae renovatur et semper renovabitur »[2]. De manière plus sommaire, un Adam Scot, un Jean Beleth, sont les témoins d'une confiance en la paix florissante de l'Église, dans un troisième temps qui succède au temps de l'essor créateur, puis au temps de la lutte pour la vie[3], tandis qu'Hugues de Rouen était plus sensible à l'*angustia temporis*[4].

L'intérêt des « états » historiques successifs d'Anselme de Havelberg était dans la conscience d'une *aetas moderna* dans le temps de la grâce et de l'Église, conscience à laquelle Othon de Freising et les autres fournissait matière. De même aboutissait-on, à Saint-Victor, où, avec Hugues, on avait souci d'analyser, avant toute construction allégorico-théologique, les contenus historiques, à en membrer l'évolution en périodes cohérentes, malgré les ruptures modernes de l'Empire : après l'histoire sainte (d'Adam au Christ) et l'histoire profane antique (des premiers empires à l'Empire romain), l'ère de l'Incarnation était ainsi divisée : les premiers empereurs romains, de Trajan à Constantin, de

1. OTHON DE FREISING, *Chronica*, V, prol. : « Mundum... jam deficientem et tanquam ultimi senii extremum spiritum trahentem cernimus ».

2. ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogi*, I, 6. ; *P. L.*, 188, 1149.

3. ADAM SCOT, *De triplici sanctae Ecclesiae statu*, Sermo 8 in adventu Domini, *P. L.*, 198, 144 : « Quid jam superest, nisi at dum ei pacis tranquillitas indulta est, a nomine quod est Jacob, in quo laboriosa ejus expressa est lucta, ad nomen illius pacis insigne prae se ferens conscendat quod est Jerusalem ? » Voici les trois états, avant la vision céleste : « Ecce quadripartitem sanctae Ecclesia insigne, quia primo spiritualibus videns oculis Redemptorem et redemptionem suam surgit et ad Deum suum se convertit. Secundo adversarios lucrando ad fidem salubriter eos supplantat. Tertio a laboriosa lucta jam libera effecta et paci reddita, vineam plantat in montibus, dum sacram exponit Scripturam in verbis sublimibus. Quarto exultat in die Domini, dum in Charitate laetatur beatae et beatificantis visionis » *(ibid.)*.

Cette sécurité terrestre d'une Chrétienté établie est, à l'opposé des sensibilités d'Anselme de Havelberg, un thème commun, que diffusera JEAN BELETH, *Rationale divinorum efficiorum*, 22 ; *P. L.*, 202, 33 et 60. Cf. textes cités par H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, 1953, p. 145-146.

4. HUGUES DE ROUEN, *De fide catholica*, *P. L.*, 192, 1345.

Constantin à Zénon, de Zénon à Charlemagne, puis, embrayant sur les Francs, de l'origine des Francs à Charles le Simple, et aux Normands[1]. On reconnaît là le cliché alors constitué de la dévolution de l'Empire en la personne de Charlemagne, roi des Francs, devenu empereur des Romains. Le mythe historique relayait le mythe de la Rome antique et de la Rome chrétienne bloquées.

C'est en effet, chez nos médiévaux, le premier élément de leur théologie de l'histoire, alimentée d'ailleurs aux anciennes réflexions des écrivains chrétiens occidentaux, depuis Augustin. Cette théologie tient pour une pièce essentielle le destin, la prédestination de l'Empire romain. On en connait le contenu, qu'élabore magistralement Othon de Freising, au moment où la naissance des nationalités amène d'autres historiens, tel Orderic Vital, à disjoindre l'histoire chrétienne de cette monopolisation politique. Cf. *infra*.

Il reste que tous sont d'accord pour situer au terme de la succession des Empires antiques, l'Empire romain, comme préparation providentielle, au plan de l'histoire comme de la géographie du salut, de l'âge du Christ. On sait assez combien pèse toujours sur l'idéologie de Chrétienté cette interprétation théologique de l'histoire. Le point le plus expressif de ce destin est le rôle que joua l'Empire dans l'unification du genre humain ouvert à la grâce. C'est l'une des pages les plus significatives de cette théologie que l'explication du transfert terrestre subi par l'économie du salut, passant du royaume prédestiné de la Judée à la terre de Rome victorieuse des Juifs eux-mêmes. Répondant à son disciple intrigué par ces « concussiones et fluctuationes », Hugues de Saint-Victor expose doctoralement les raisons historico-morales de cette dévolution : A considérer de près l'état de l'univers, il apparaît que l'avènement du Christ trouvait son lieu autant chez les Gentils que chez les Juifs qui pourtant détenaient l'héritage prophétique : il revendiquait le royaume juif comme sien, il se soumettait l'empire, qui lui fournissait par son rassemblement des peuples un domaine stable et robuste ; il attendit donc cette concentration du monde sous une Rome orgueilleuse, pour la dominer par son humilité[2]. Ainsi l'unité de l'Empire, en réalisant l'unité du monde, réalise

1. Richard de Saint-Victor, *Exceptiones allegoricae*, dispositif des livres 6, 7, 8, 9, 10, avec dernier chapitre consacré aux Normands, *P. L.* 177, 239-284.

2. Hugues de Saint-Victor, *De vanitate mundi*, IV, *P. L.*, 176, 732-733 : « Tamen si diligenter statum universitatis attendimus, non minus adventum illius [Domini] ex regno gentium quam Judaeorum intelligi posse manifesta ratione invenimus. Quia enim ille et Judaeorum regnum quasi suum vindicare, et Gentiam regnum quasi contrarium expugnare et sibi subjicere venit, idcirco et in Judaea alienigenam regnantem, et in Gentibus (collectis quasi in unum viribus) regnum stabile ac robustum invenire voluit..... Idcirco expectavit donec mundus totus in unum vires suas conflasset imperium, et Roma victrix super regna omnia superbo fastu caput extulisset. Tunc ergo dominante superbia humilis venit, ut in sua humilitate celsitudinem mundi sterneret... ».

la condition du royaume universel du Christ. Les facteurs terrestres de l'unité du genre humain sont les promoteurs providentiels — fussent-ils païens et persécuteurs — de l'économie chrétienne[1].

Quant à l'aggrégation ultérieure des Barbares, qui jadis avait fait problème au théologien devant l'effondrement de l'Empire, la théorie de la dévolution de l'Empire aux Germains *(translatio imperii)* la résolvait paisiblement pour nos gens du XIIe siècle, en même temps qu'elle les enfonçait dans le mythe d'une Empire renaissant en Saint Empire[2]. Byzance faisait les frais de l'opération.

C'est là que nos théologiens observent et formulent une autre loi de l'histoire : le mouvement de la civilisation d'Est en Ouest. Le lieu, avons-nous noté, selon Hugues de Saint-Victor, entre avec le temps dans la composition de l'histoire, *loca simul et tempora*[3] ; or le concours du lieu et du temps, de la géographie et de l'histoire, s'exprime par l'avancée vers l'Occident : « Per divinam providentiam videtur esse dispositum, ut quae in principio temporum gerebantur in Oriente, quasi in principio mundi gererentur, ac deinde ad finem profluente tempore usque ad Occidenten rerum summa descenderet, ut ex ipso agnoscamus appropinquare finem saeculi, quia rerum cursus jam attingit finem mundi »[4]. L'Empire romain, au bout du monde *(mundus)* est l'épisode décisif au terme de la marche de l'histoire *(saeculum)*. Quand l'homme franchira la ceinture de l'Océan, l'histoire, et pas seulement la géographie changeront ; le moyen âge sera fini.

Othon de Freising trouve alors le moyen de prolonger le thème d'Orose, décrivant d'après Daniel la suite des empires : il montre l'autorité passant providentiellement de Rome aux Grecs (d'Orient), des Grecs aux Francs, des Francs aux Lombards, des Lombards aux Germains, tout comme la culture d'ailleurs[5].

1. Cette « théologie » de l'Empire romain est soutenue chez beaucoup — et pervertie — par la croyance à son rôle eschatologique. Cf. J. Adamek, *Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklarung*, München, 1938.

2. La théorie sera enregistrée dans les actes officiels des pontifes romains. Ainsi Innocent III dans sa fameuse *Declaratio super facto imperii* (1200) et dans la décrétale *Venerabilem*, la tournent à son bénéfice : le choix de l'empereur regarde le pape, puisque c'est par lui et pour lui que l'Empire a été transféré de Grèce en Allemagne. Cette histoire a un sens providentiel et ecclésial.

3. Hugues de Saint-Victor, *De arca Noe morali*, IV, 9 ; *P. L.*, 176, 677 : « ... Loca simul et tempora, ubi et quando gestae sunt, considerare oportet ». Sur cette composition de la géographie et de l'histoire, cf. *supra*, p. 000.

4. Id., *ibid.*, 678. Cf. *De vanitate mundi*, II, *in fine ; P. L.*, 176, 720.

5. Othon de Freising, *Historia*, prol. : « Regnum Romanorum, quod in Daniele propter totius orbis bello domiti singularem principatum, quam Graeci monarchiam vocant, ferro comparatur, ex tot alternationibus maxime diebus nostris, ex nobilissimo

Le rôle de ces événements profanes et de leurs lois, en même temps qu'une connaissance plus étendue des civilisations non-chrétiennes, pose à nos théologiens le problème de ces temps et de ces espaces païens, qui semblent être restés, au moins pour un temps, hors de l'économie chrétienne, unique cependant à récapituler l'histoire. Comment le temps du monde, le temps païen, entre-t-il dans leurs catégories religieuses ? N'est-il pas indépendant des événements chrétiens ?

Le choc missionnaire du XIIIe siècle, avec sa découverte des civilisations non-bibliques d'Extrême-Orient, posera un problème à la Chrétienté, jusqu'alors adéquate à la surface du monde, malgré la rupture de l'Islam. Au XIIe siècle, l'absolu de la Chrétienté demeure intact, et c'est pour le seul passé que la question se pose, plus vivement à mesure que s'affirme une renaissance de l'Antiquité. La Bible favorisait elle-même la réponse, en situant dans son histoire tant les empires orientaux que l'Empire romain. De même que toute la culture antique, cataloguée dans l'encyclopédie des sept arts, est considérée comme une propédeutique à la doctrine sacrée, de même l'histoire antique, sous ses diverses formes, est une préparation à l'*aetas sexta*, à l'ère de l'Incarnation[1]. Dans l'âme d'un Frédéric II, ce sera, sous deux formes parallèles, le même problème qui se posera : la culture profane a une valeur propre dans l'esprit du

factum est pene novissimum, ut juxta poetam vix magni stet nominis umbra. Ab Urbe quippe ad Grecos, a Grecis ad Francos, a Francis ad Lombardos, a Lombardis rursum ad Teutonicos Francos derivatum, non solum antiquitate senuit, sed etiam ipsa nobilitate sui veluti levis glarea hac illacque aquis circumjecta sortes multiplices ac defectus varios contraxit » (éd. Hofmeister, p. 7).

« Et sicut supra dixi [prol.], omnis humana potentia vel sapientia ab Oriente ordiens in Occidente terminari cepit. Et de potentia quidem humana, qualiter a Babiloniis ad Medos et Persas, ac inde ad Macedones, et post ad Romanos, rursumque sub Romano nomine ad Grecos derivatum sit, sat dictum arbitror » (*ibid.*, p. 227).

ROLAND DE CRÉMONE, *Expos. in Iob*, prol. : « Prius enim magi Pharaonis, et ante philosophos Egipti Caldei, et ante Caldeos Indi, quia de Oriente ad Caldeos, de Caldeis ad Egiptios, et de Egiptis ad Grecos, et de Grecis ad Latinos amor processit sapientie... » (Ms. Paris, Nat. lat. 405, fol. 1 v).

Le thème de cette *translatio* demeurera classique. RICHARD DE BURY, au XIVe siècle, le tirera en sa faveur, puisque la Grande-Bretagne est encore au-delà des Allemands de l'Empire et des Francs de Paris. « Minerva mirabilis nationes hominun circuire videtur, et a fine usque ad finem attingit fortiter, ut seipsam communicet universis. Indos, Babylonicos, Aegyptios atque Graecos, Arabes et Latinos pertransisse iam cernimus. Iam Athenas deseruit, iam a Roma secessit, iam Parisius praeterivit, iam ad Britanniam, insularum insignissimam, quim potius microcosmum, accessit feliciter ». *Philobiblion* (1344), 9, éd. Thomas, p. 89.

1. OTHON DE FREISING, *Historia*, lib. III, prol. : « ... Paulatim crescente ac proficiente tam ex societate hominum simul commanentium quam ex collatione eorundem ad leges condendas sapienta philosophorumque mediante doctrina, cum, ut dixi, jam totus mundus tam virtute Romanorum inclinatus quam sapientia philosophorum informatus fuisset, essentque hominum ingenia ad altiora vitae praecepta habilia capessenda, Salvatorem omnium in carne apparere novasque mundo leges condere decuit » (*ibid.*, p. 133).

croyant lui-même, de même que l'ordre politique de l'Empire est autonome face aux prétentions unitaires du Sacerdoce. Othon de Freising avait d'avance revendiqué là-contre l'unité de l'histoire, dont l'avènement de Constantin avait marqué la réussite ; le dualisme des deux cités était résolu, la cité terrestre était désormais à l'intérieur de l'Église : « A partir de ce temps-là (Constantin), étant donné que non seulement tous les hommes, mais même les empereurs, à quelques exceptions près, furent catholiques, il me semble que j'ai écrit l'histoire non de deux cités, mais pour ainsi dire d'une seule, que je nomme l'Église. Car encore que les élus et les réprouvés soient dans une seule demeure, je ne peux pourtant plus appeler ces cités deux, comme j'ai fait plus haut [on sait que le titre de son ouvrage est *Historia de duabus civitatibus*] ; je dois dire qu'elles n'en sont proprement qu'une, encore qu'elle soit mélangée, car le grain y est mêlé avec l'ivraie. *Non jam de duabus civitatibus, sed de una paene civitate, sed permixta, historiam texuisse* »[1]. Augustinisme politique — infidèle à Augustin! — à quoi répondait et répondra l'augustinisme culturel, pour qui les sciences et les lettres humaines ne sont que des moyens de la Chrétienté.

Ce réveil de l'Antiquité amène en tout cas nos historiens à éprouver plus vivement, avec la rénovation qu'il provoque, la « modernité » de leur époque. Raoul de Diceto (1148-1202), dans le prologue de ses *Abreviationes chronicum*, distingue les événements en *vetustissima*, en *vetera* depuis l'ère chrétienne, et en *moderna* depuis sa propre époque, c'est-à-dire depuis 1148 ; tandis que Walter Map dénomme *modernitas*, dans un présent toujours mobile, les cent dernières années[2]. En fait, la plupart considèrent implicitement comme moderne la période pour laquelle ils ont pu apprendre par des témoins, directs ou indirects, au lieu d'avoir, comme pour les périodes antérieures, à recourir à des livres : « Hucusque, dit Othon, en tête de son livre VII, ex libris lecta, quae secuntur a probabilibus viris tradita vel a nobis ipsis et visa audita ».

Nous avons intentionnellement laissé de côté une dernière répartition et qualification des étapes de l'histoire, établies à partir d'une appropria-

1. OTHON DE FREISING, *Historia*, VII, prol. Cf. A. PASSERIN d'ENTRÈVES, *Ottone di Frisinga e la storiografia del medio evo*, dans *Riv. internaz. filos. dir.*, 20 (1940), p. 360-367.

2. W. MAP. *De nugis curialium* (entre 1180-1192), éd. James, p. 59 : «... Nostra dico tempora modernitatem hanc, horum scilicet centum annorum curriculum, cuius adhuc nunc ultime partes extant, cuius tocius in his que notabilia sunt satis est recens et manifesta memoria, cum adhuc aliqui supersint centennes, et infiniti filii qui ex patrum et avorum relacionibus certissime teneant que non viderunt. Centum annos qui effluxerunt dico nostram modernitatem, et non qui veniunt, cum eiusdem tamen sint raciones secundum propinquitatem ; quoniam ad narracionem pertinent preterita, ad divinacionem futura ».

tion à chacune des personnes de la Trinité : l'âge du Père, répondant à l'Ancien Testament, l'âge du Fils, inauguré par l'Incarnation, l'âge de l'Esprit, réalisant la promesse du Christ. Cette supervision, construite sur des éléments solidement traditionnels, et déjà énoncée par les plus perspicaces des Pères de l'Église, présente une grande densité théologique ; mais elle nous éloigne décidément des catégories historiques et nous n'aurions qu'à en énoncer, au XIIe siècle, des témoins exprès, de haute qualité d'ailleurs, et dans les mentalités les plus opposées alors, Rupert de Deutz, dans les milieux monastiques conservateurs, et Anselme de Havelberg, dans les milieux canoniaux en évolution[1]. Mais cette vision théologique de l'économie prendra soudain, dans le dernier quart du siècle, par une extrapolation violente qu'opérera Joachim de Flore, une valeur historique considérable, matérialisant dans des espaces chronologiques les données bibliques primitives. On sait quelle séduisante et déconcertante élucubration amena Joachim et ses disciples à considérer l'âge de l'Esprit comme devant succéder prochainement à l'âge du Fils, décidément périmé et clos. C'était rompre l'unité de l'économie de l'Incarnation, et ruiner le temps de l'Église. L'évangélisme des années 1200 trouvera là, au milieu de valeurs authentiques, un ferment corrupteur qui travaillera pendant plus d'un siècle les générations des « Spirituels ». Il nous fallait au moins mentionner, dans les diverses théologies de l'histoire, cette conception à la lettre révolutionnaire[2].

Cet eschatologisme nous amène à reconnaître un dernier trait caractéristique de nos historiens : ils recourent au symbolisme pour exprimer le déroulement de l'histoire. A tenir pour définitive l'œuvre de Constantin, à considérer l'Église comme installée dans une paix triomphante (cf. p. 77) à identifier le royaume de Dieu et l'Église, un Othon de Freising tendait à clore sans nuance la perspective messianique et eschatologique du royaume. Mais il est notable que, à chaque reprise de conscience du temps, du temps collectif, les apocalypses trouvent un regain de faveur, tenant ouvert l'avenir, avec ses possibilités toujours nouvelles. L'excès de Joachim n'était que l'exaspération de cette sensibilité, qui s'exprimait chez les historiens les plus attachés aux faits : les faits sont engagés dans cette perspective, à mesure même qu'ils sont traités en événements de l'économie ; pour exprimer cette dimension, dans leur relation avec le plan éternel, les historiens y discernent une signification que les procédés courants du symbolisme traduiront, tout comme les naturalistes accordent

1. RUPERT DE DEUTZ, *De Trinitate et operibus ejus*, Prol. ; *P. L.*, 167, 199-200 ; les trois âges appropriés au Père, au Fils, à l'Esprit, dans l'unique conduite de Dieu, composent le plan de l'ouvrage. ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogi*, I, 6, *P. L.*, 188, 1147-1148.

2. Cf. l'important ouvrage de W. KAMLAH, *Apokalyse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Berlin, 1935.

alors aux choses de l'univers une certaine valeur symbolique, pour en définir la nature profonde. Dans l'un et l'autre cas, l'opération est scabreuse. L'historien, tout saisi qu'il soit par le réalisme de son récit, est en effet alors enclin à jouer du symbole, tenté qu'il est de transférer analogiquement au temps de l'Église la typologie qui était la loi de l'économie ancienne, et qui de fait cédait alors lourdement à une interprétation allégorique de l'histoire biblique. Spörl a justement mis en relief cette perspective et cette méthode symbolique des historiens du XIIe siècle ; il a eu tort de la réserver à ceux d'entre eux qui auraient été doués, par opposition à la scolastique rationnelle, d'un tempérament germanique, un Honorius d'Autun, un Hugues de Saint-Victor, un Hildegarde de Bingen ; c'est une mentalité commune, en histoire comme en cosmogonie.

Bien sûr, ni un Orderic Vital, ni un Jean de Salisbury, ne céderont à une systématisation futuriste, et la perspective eschatologique ne commande que de haut, sans le dissoudre, le tissu de l'histoire ; ils évoquent cependant efficacement la fin religieuse de cette histoire, et le symbolisme est le procédé littéraire accommodé à cette dimension extra-temporelle du temps chrétien. Il ne faut donc pas traiter comme simple décor littéraire, ni comme imagerie infantile, ni comme théologie désuète, l'usage qu'ils font du thème de l'Antéchrist, de la parabole des ouvriers de la onzième heure, des signes catastrophiques de la nature, des persécutions, de l'allégorie elle-même des deux cités. On ne doit certes pas bloquer avec les visions de Césaire de Heisterbach[1], avec les rêveries des millénarismes populaires, avec les invectives des prédicateurs, les traits interprétatifs de nos historiens ; mais on ne peut pas non plus durcir le progrès rationnel de leur conscience historique, qui précisément s'exprime elle-même en intégrant, jusque dans le tissu des événements, une perspective messianique et eschatologique. Aussi bien, Othon de Freising achève son *Historia* (livre VIII) par un traité des fins dernières, avec l'Antéchrist, la consommation finale, la résurrection, la fin de l'histoire.

Nous retrouvons là l'une des constantes de l'esprit chrétien, engagé par les textes mêmes de l'Écriture dans un récit historique, et sensible dès lors au développement d'une économie sacrée, mais aussi menacé dans sa fidélité même à la Bible, de se bloquer sur une histoire passée, de se détacher de l'histoire présente. « Dieu n'est plus, au sens propre, le Dieu de l'histoire — c'est-à-dire Celui qui toujours vient —, lorsqu'il n'est plus saisi comme tel dans le présent, mais qu'on se borne à lire le récit de ses révélations dans le passé. L'histoire est, pour ainsi dire, arrêtée.. Dieu ne suscite plus de prophètes ni de rois dans le présent ; il n'accorde

1. Qui donne un rôle messianique aux princes capétiens, dans la période préparatoire au règne des derniers jours. « Regi Francorum subjicientur omnia regna, et filio ejus, qui erit in tempore Spiritus sancti et non morietur ». *Dial. miraculorum*, éd. Strange, I, 305.

plus son Esprit et ne le répandra à nouveau qu'à la fin des temps »[1]. D'où ce recours, pour le salut espéré, au jour qui, par delà l'avenir temporellement historique, achèvera enfin cette histoire sainte. L'eschatologisme ne peut, pour l'histoire de la terre, qu'être équivoque ; l'interprétation allégorisante est l'effet littéraire de cette équivoque.

Positions et tendances

Attachés à l'histoire de la théologie, nous n'avons pas à analyser ici le contenu de ces livres d'histoire, ni même l'évolution de l'historiographie. Il importe seulement en terminant de dégager ses lignes de forces qui commandent la croissance de cette conscience historique, à un moment où les événements du monde mettent en cause les événements de l'histoire sacrée, ou du moins la conception qu'on s'en faisait en Occident depuis Augustin et Orose. Là encore, grandeur assez troublante de ce XII[e] siècle, dont la théologie rencontrait non seulement la pensée antique en renaissance, mais non moins vivement une humanité politique en transformation. Les solutions, dans l'un et l'autre cas, s'avérèrent fort différentes ; en voici, très brièvement, la recension[2].

A plusieurs reprises, nous avons eu à noter que le pivot de la réflexion historique s'établissait sur le fait et le rôle de l'Empire romain. L'Écriture, dans la vision de Daniel authentiquait d'avance en quelque manière cette considération. L'histoire devait donner corps à la justification d'un lien entre l'économie du salut et la puissance de l'Empire : l'épisode des persécutions fut tourné en moralisation, cas majeur de la superbe vaincue enfin par l'humilité, et la conversion de Constantin devint la base d'une consécration définitive dans une Église en paix sur la terre. La thèse de la *translatio imperii* aux Germains sauva la doctrine en la pliant à l'évolution des faits — l'Empire aux Barbares! —, non sans détriment d'ailleurs, doctrinal et institutionnel, par la rupture entre l'Orient et l'Occident ; à travers quoi le couronnement de Charlemagne maintint l'éclat du mythe de Rome. *O Roma nobilis, orbis et domina*[3]. Frédéric Barberousse fera canoniser Charlemagne (1168). L'Empire demeure l'organe de la Chrétienté. L'histoire profane entre dans l'histoire sainte. Othon de Freising le professe expressément. La notion d'empire appartient

1. Nous utilisons ici les expressions de R. BULTMANN, *Le christianisme primitif*, tr. franç., 1950, p. 51, décrivant ainsi la liaison de la Communauté juive à son histoire passée et présente.

2. Cf. J. SPÖRL, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber der 12. Jahrhunderts*. München, 1935.

3. Premier vers d'un poème composé entre le IX[e] et le XI[e] siècle. Cf. L. TRAUBE, *O Roma nobilis. Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter*, dans *Abhandl. Münch. Akad.*, XIX (1892), p. 299-395. Cf. au XII[e] siècle, le récit du pèlerin dans les *Mirabilia Urbis Romae*.

décidément à la catégorie des mythes faussement clairs, qui exercent un étrange pouvoir de fascination sur l'humanité en marche[1].

Deux éléments fondaient ce rôle sacré : l'Empire a maintenu la paix pour que l'Évangile se répande sans peine ; l'Empire par son universalisme a fait le lit d'une Église que bloquait le nationalisme juif. Grande théologie de l'histoire, mais non sans un grave relativisme : l'illusion d'une paix « politique » toucha, nous l'avons vu, nos théologiens[2], et l'universalisme catholique sera pour longtemps mis en échec par le mythe de l'unité d'un Saint Empire : en plein XVI[e] siècle, Bodin le dénoncera, contre Mélanchton tout imprégné d'un augustinisme tourné au profit du germanisme.

Que l'Empire ait été alors le moyen d'embrasser le destin de l'humanité entière en une seule signification historique, la rupture même de l'accord de nos historiens sur ce point capital le prouve. Aussi est-il légitime de recenser sur cette interprétation leurs positions et leurs options, qui ne furent pas que politiques.

Othon de Freising est le héraut du Saint-Empire : forme terrestre de la cité de Dieu, il résout en lui, malgré ses querelles avec le Sacerdoce, un dualisme de pouvoirs qui déchirerait la Chrétienté. Plus que les théologiens de métier, cet historien, perspicace par son obsession de l'empire universel et son goût des entreprises démesurées, professe un augustinisme politique où, sans les discernements dAugustin, l'ordre politique n'est plus qu'un moyen du royaume de Dieu et du principat de l'Église. Son blocage va si loin que cet empire chrétien lui-même reste lié à ses formes féodales — et donc aussi la Chrétienté qu'il supporte —, insensible aux transformations économiques et démocratiques qu'impose déjà cependant l'évolution des villes italiennes. Ne fût-ce que par là, le temps déclasse vite la théologie d'Othon. Ce n'est pas hasard si la Lombardie sera bientôt l'un des lieux de la réaction évangélique contre cette Chrétienté.

Orderic Vital, lui, n'est pas né en terre d'Empire, ni géographiquement ni spirituellement. Anglo-normand, il laisse Charlemagne à son glorieux passé, et observe l'émergence successive de peuples nouveaux à la direction du monde, Normands en tête, dont l'épopée couvre les terres et les

1. Cf. R. FOLZ, *L'idée d'Empire en Occident du V[e] au XIV[e] siècle*, Paris, 1953. Ainsi toute la théologie politique sera axée pour longtemps, malgré la réaction des nouvelles équipes évangéliques au XIII[e] siècle (*infra*, chap. XI), sur le destin de Rome : valorisation de la Rome antique, *Pax romana*, exaltation d'Auguste, réincarné en Constantin, théologie constantinienne du Dieu-Roi, etc. L'Empire apparaît « comme une manière d'être du monde, nécessaire, supérieure aux accidents historiques » (E. Lavisse).

2. Cf. ci-dessus, p. 77. HAYMON D'HALBERSTADT, *In Cant.*, *P. L.*, 117, 320 : « Subjectis principibus catholicae fidei, Ecclesia, quae antea premebatur, coronatur et gloriatur in Christo, sicut factum est tempore Constantini, quando illo converso mirabiliter glorifica est Ecclesia ».

mers, soutient la croisade, prolifère en vie monastique : grands événements de la civilisation et de l'Église à la fois, dont on sent qu'il les a vécus, dans sa solitude ouverte et cultivée de Saint-Evroult, sans les référer du tout à une quelconque mystique impériale. Il est le témoin d'une autre Europe en gestation, et d'une autre philosophie de l'histoire.

Jean de Salisbury peut être choisi comme le type d'une troisième attitude. Lui aussi est hors de l'Empire ; il est même contre un empire supranational, chargé de l'unité et de la paix du monde. Né anglais, formé dans les écoles françaises (comme Othon de Freising d'ailleurs), lié à tous les maîtres du monde scolaire avant de l'être aux princes, évêque de Chartres où il avait puisé son premier capital intellectuel, il est plus philosophe qu'historien ; son *Policraticus* nous fait connaître, plus que son *Historia pontificalis*, sa conception de l'État, dont il mesure les valeurs proprement séculières. Ce n'est certes pas, comme en témoigne sa fidélité combattive pour Thomas Becket, qu'il réduise les pouvoirs de l'Église ; mais, tout comme en philosophie de la nature et en discipline de l'esprit, digne disciple des Chartrains, il fait pressentir l'évolution qui, au XIIIe siècle, avec l'entrée d'Aristote, proclamera l'autonomie des formes de la nature, des méthodes de l'esprit, des lois de la société. C'est bien lui le « moderne » de ce XIIe siècle, parmi les historiens comme parmi les humanistes. Doué de la maturité politique des princes angevins, il dépasse le moralisme des « miroirs des princes », pour amorcer une science du pouvoir, dans un État conçu comme un corps objectif, dans une administration à base de fonctions plus que d'hommages féodaux, dans une procédure débarrassée des « jugements de Dieu » encore en pratique courante chez les Germains. Par son développement politique, le royaume anglo-normand avait fourni belle matière, plus belle matière que la féodalité impériale, à la réflexion théologique de Jean de Salisbury, sensible en bon historien à la valeur des causes secondes.

De même que, ci-dessus, classant les ressources générales de l'historiographie, nous avons fait état, brièvement, du jeu des valeurs eschatologiques chrétiennes dans les perspectives et les expressions des historiens, de même ici, dans le recensement des diverses mentalités, devons-nous signaler au moins les perceptions qui, dans le peuple chrétien, empiètent en quelque sorte sur l'accomplissement de l'histoire, et versent plus ou moins dans un messianisme temporel. Conscience collective, qui entretient autant que la permanence du passé, l'imprégnation du futur, pour interpréter le présent ; car elle se construit autant dans l'avenir qu'elle escompte que par l'héritage qu'elle assume. L'homme n'est-il pas en marche, *viator ?* et l'Église elle-même, dans une perspective messianique ouverte ? Nous sortons, il est vrai, de l'histoire comme genre littéraire, et ce prophétisme est gravement ambigu. Aussi bien ce ne sont plus directement des maîtres et théologiens qui sont le lieu des effervescences, mais le petit peuple chrétien, dans des mouvements le plus souvent désordonnés. Les instincts

des foules, y compris les instincts chrétiens, composent aussi la conscience de l'histoire. Attendons-nous donc à des perceptions sommaires, à des incohérences mentales, à des mythes imaginatifs, à un genre littéraire déconcertant, à des hérésies doctrinales. Mais ce ne sont pas là raisons suffisantes pour traiter ces pesées collectives comme des corps étrangers dans la pensée chrétienne et dans l'Église ; cette aspiration messianique a pu être éprouvée dans une dislocation perverse de l'économie chrétienne, elle reste fondée en vérité, et elle entre dans la sensibilité chrétienne à la marche du temps, à l'historicité de l'Église, à la fin du monde, sensibilité que développe précisément, et parfois surexcite la corruption du monde.

Deux catégories d'esprits sont les témoins de cette pullulation anonyme. D'une part, les réformistes, qui, dressés contre les défaillances sociologiques de l'Église, font appel à son destin eschatologique pour la dégager des liens terrestres : de Geroch de Reichersberg († 1169) à Giraud de Barry († 1223), ils trouvent argument dans les apocalypses ; *Antichristi tempus appropinquat*, dit Orderic Vital lui-même, se lamentant sur la corruption de son temps. D'autre part les apostoliques, qui, sous les pires infantilismes révolutionnaires ou doctrinaux, tendent implicitement à exclure l'Église de l'histoire, sous prétexte de la purifier en la dépossédant de ses institutions temporelles, même les plus sacrées. Il faut reconnaître que, dans la critique justifiée de ces erreurs populaires, les professionnels des écoles n'ont pas toujours su maintenir à vif les espérances messianiques qui auraient donné à leur spéculation la totale dimension du royaume de Dieu, selon le style de l'Écriture et les indications des Pères.

Si nous avions à suivre dans sa trajectoire l'éveil de la conscience historique, il nous faudrait maintenant tenir grand compte des écrivains en langue populaire : en histoire plus qu'ailleurs, leur entrée, à la fin du siècle, tant en France qu'à la cour des Plantagenets, a une signification décisive, bien au delà de sa portée linguistique et littéraire : elle implique selon l'expression du Ch. H. Haskins, une sécularisation et une popularisation de l'histoire[1]. Des clercs, écrivant en latin, à l'intérieur de très

1. CH. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge (Mass.), 1927, p. 275 : « By 1200 vernacular history had come to stay, and this fact is one of more than linguistic or literary significance, since it involved ultimately the secularization and popularization of history ». Un GODEFROID DE VITERBE d'ailleurs (auteur du *Memoria saeculorum*, dédié à Henri II Plantagenet, 1185 ; grand voyageur, chargé de mission deux fois en Sicile, trois fois en Provence, une fois en Espagne, souvent en France, quarante fois d'Allemagne à Rome, comme chapelain de l'Empereur) se plaît à présenter les résultats de ses observations de manière à populariser les connaissances historiques, en attirant le public laïc.

Un des cas majeurs : l'*Histoire de la Guerre sainte*, poème de plus de 12.000 vers, composé avant 1195 par un certain Ambroise, sans doute un jongleur de la région d'Évreux, témoin oculaire, de la suite de Richard Cœur de Lion en Terre Sainte.

fortes traditions mentales, ne pouvaient ressentir ni exprimer, dans leur totalité directe, les faits et les causes de la marche terrestre de l'humanité. Les cours princières vont fournir les cadres et les hommes, les villes la conscience populaire, de ce nouvel essor.

A nous en tenir au rôle de la théologie dans cet éveil, nous pouvons, à l'intérieur même de ce nouveau destin, recueillir ainsi les éléments de sa fécondité.

Et d'abord, nous observons, dans la genèse d'une théologie tournée désormais en savoir organisé, l'efficacité scientifique, peut-on dire, d'une vision du monde conçu comme une économie se développant dans le temps, autour des faits, qui en commandent le contenu et le sens : événements d'une « dispensatio salutis », que Dieu réalise gratuitement, mais qui transforme le sol même sur lesquels s'avancent les générations. A l'heure où vont s'exercer la pression et la séduction d'une philosophie du monde, et d'abord des diverses philosophies platoniciennes, qui tend à éliminer le temps et l'histoire, nous avons là un cas majeur de la permanente irréductibilité du Christianisme itinéraire divin de l'homme, à une conception cyclique d'un cosmos sans commencement ni consommation. Hugues de Saint-Victor fut, au XIIe siècle, le maître de cette perception traditionnelle, de laquelle naît la conscience de l'histoire, alors que les commentateurs chrétiens du *Timée* à Chartres cédaient implicitement à l'inclusion de la nature et du destin de l'homme dans le macrocosme. Les maîtres du XIIIe siècle auront à faire l'accord de l'idéalisme grec et d'un providentialisme commandé par les libres vouloirs de Dieu, soit, là dedans, la synthèse du naturalisme des essences et de la liberté des grâces individuelles et collectives du Seigneur.

De ce « gouvernement divin », nos théologiens-historiens observent non seulement les desseins révélés, dans l'histoire sainte, mais leur réalisation en cours, dans les « états » successifs de l'humanité : cette humanité, elle est, selon le mot de saint Augustin[1], repris sous la forme du cliché des « âges » de l'enfance à la vieillesse, semblable à un homme unique s'avançant vers sa perfection, dans un progrès collectif et régulier, commandé par des interventions définitives de Dieu. La réaction violente contre Joachim de Flore, après la séduction étonnante de son évolutionnisme spirituel, marque le point critique de cette vision, en même temps qu'elle en définit l'orthodoxie. Le concile de Latran, qui condamne cet évolutionnisme, avant même qu'il sévisse chez les Spirituels, est en même temps le témoin de cette sensibilité au progrès de l'Église en ses états terrestres, comme l'avait compris Anselme de Havelberg.

1. S. AUGUSTIN, *De vera religione*, 27, 50 ; *P. L.*, 34, 144 : « Sic proportione universum genus humanum, cujus tanquam unius vita hominis est ab Adam usque ad finem saeculi, ita sub divinae providentiae legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat ».

Puisque cette société divine de l'humanité est terrestre, elle inclut, dans sa totale et unique finalité, et pour sa pleine intelligence, la réalité des événements humains eux-mêmes, autrement que comme une matière amorphe et neutre ; au XIIe siècle, il n'y a pas encore d'histoire « profane », mais, fût-ce sous des théologies différentes, voici que sont prises en considération les causes secondes, comme on dira bientôt, et comme déjà le montre le dualisme de Jean de Salisbury. L'Empire romain est la grande cause seconde ; mais le sort en est désormais contesté, sous la pression de faits nouveaux qui mettent en cause le Saint Empire. Charlemagne ne répercute plus le rôle de Constantin.

Nos théologiens sont donc amenés, plus ou moins consciemment, à se situer eux-mêmes et leur temps dans ce déroulement, dans ce « sixième âge », plus long décidément qu'on l'aurait prévu, avant une parousie dont l'angoisse saisit par moment le petit peuple depuis les terreurs dites de l'an mil, mais qui ne trouble point la construction sereine de la théologie des écoles. Ils se situent donc à un moment dont ils ont eu la curiosité de rechercher les coordonnées, tant par rapport aux Anciens que dans la marche de la civilisation vers l'Occident[1].

De ces « translations », dont l'Université de Paris va être la conscience éclairée, les causes et les effets prennent consistance, et par le fait même prêtent à des interprétations différentes. Germains, Normands, Français, en tout cas, construisent leur univers de plus en plus en marge des vestiges orientaux de l'ancien empire, dont Charlemagne avait tiré à lui la mémoire, pour un nouveau prestige de Rome, tandis que l'Islam bloquait les frontières géographiques et spirituelles de la Chrétienté, en ce XIIe siècle même. L'Occident existe, jusque dans les mots. Tout en discernant là une renaissance, nos théologiens éprouvaient fort la nouveauté inédite de leur âge, que peut être nous dissimule encore le vocable équivoque de « moyen âge ».

Ainsi le Christianisme prend conscience, au XIIe siècle, de son devenir historique. C'est un trait majeur, et qui, à lui seul, ferait de ce siècle un grand siècle, s'il est vrai que les prises de conscience collectives décident non seulement de la transformation intérieure des mœurs, mais de l'évolution des esprits[2]. Que cette conscience ne se soit pas éveillée dans les écoles, c'est après tout normal, car pareille conscience est provoquée, périodiquement dans l'Église, par les contacts avec le monde, le monde de la nature ou le monde de la pensée ; et ces occasions de croissance sont belle matière d'une théologie de la « Cité de Dieu », — *De peregrinante Civitate Dei*[3] — dont Augustin éprouvait déjà qu'elle déborde les institutions terrestres de l'Église.

1. Nous renvoyons une fois de plus au chapitre d'É. GILSON, dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932 : *Le moyen âge et l'histoire*.

2. Cf. W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christums und zu Augustins « Bürgerschaft Gottes »*. Stuttgart, 1951.

3. C'est le titre du traité de HENRI DE MARCY, abbé de Clairvaux (1177), *P. L.*, 204.

IV

GRAMMAIRE ET THÉOLOGIE

Pagina sacra non vult se subdere legi
Grammatices, nec vult illius arte regi.

Cette protestation en faveur de la transcendance de la théologie, que nous transmet Jean de Garlande (1er tiers du XIIIe siècle)[1], évoque d'abord le conflit que les grammairiens médiévaux eurent à résoudre entre le latin classique des auteurs païens et le latin barbare de la Bible ou des auteurs chrétiens. Les théologiens n'admettaient point que Donat en remontrât à la langue divine : « Donatum non sequimur, quia fortiorem in divinis scripturis auctoritatem tenemus »[2].

Mais la protestation porte plus loin, et nous introduit, à mesure que progresse la théologie du siècle, au cœur du problème d'une science divine parlant la langue des hommes, tout comme elle en emploie la raison, la raison grammaticale, peut-on dire, comme la raison dialectique et la raison métaphysique. Disons, pour poser ce problème en termes contemporains, que les « sept arts », en entrant au service de la *sacra doctrina*, y apportent leurs lois et leur dynamisme, ce qui les amène à réclamer un jour, jusque dans le plus fidèle service, l'autonomie de leurs démarches et de leurs méthodes. La doctrine sacrée s'en inquiétera. Pour sauver sa transcendance, elle sera tentée de tricher avec eux, ou, pour parler allégorie, de couper les cheveux de ces belles captives dans son royaume triomphant[3].

1. Cité par Ch. THUROT, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge.* Dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Impériale*, XXII, 2, Paris, 1868, p. 526. Cf. *ibid.*, p. 204 : « ... Dicemus divinam paginam non subiacere regulis artis huius ».

2. Le propos est de Smaragdus, abbé de Saint-Michel, au IXe siècle. Cf. THUROT, *op. cit.*, p. 81. Et cet autre : « Donat dit que les mots *scalæ*, etc., ne s'emploient qu'au pluriel ; mais nous ne le suivrons pas, car le Saint-Esprit les a employés au singulier ». Cité, dans son texte latin, par THUROT, *De la logique de Pierre d'Espagne*, dans *Rev. arch.*, 1864, p. 273, n. 1.

3. Allégorie traditionnelle au moyen âge, sur la base de *Deutéronome* 21, 12, pour signifier les conditions dans lesquelles la théologie use des disciplines profanes. Elle sera encore reprise dans la fameuse lettre de Grégoire IX à l'université de Paris, en 1228, *Chart. Univ. Paris*, I, p. 114. Cf. J. de GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2e éd. Bruges, 1948, p. 94-95.

Allégorie et doctrine, ce problème a été étudié en long et en large pour le plus impétueux des sept arts, la dialectique, dont Abélard fut le héraut. Il se pose en termes analogues pour la grammaire. Plus modeste peut-être, il est non moins urgent ; et l'histoire du XIIe siècle l'illustre autant que le premier, s'il est vrai que le théologien scolastique est grammairien tout comme il est dialecticien. La même histoire montre que le triomphe de la théologie a consisté précisément à traiter la grammaire — comme la dialectique, comme la métaphysique — non en esclave asservie, entendez en simple outillage, mais en discipline majeure, dont les lois et les méthodes sont d'autant plus valables religieusement, en expression de la parole de Dieu, que leur humaine vérité est loyalement reconnue.

N'ayant pas à faire ici l'histoire de la grammaire elle-même, évoquons seulement, pour signaliser l'extension de son territoire :

l'école de Chartres, une fois de plus, avec son *grammaticus* Bernard (enseigne 1114-1121), à la célébrité duquel il suffirait d'avoir formé Jean de Salisbury, qui lui rend si beau témoignage[1] ;

le commentaire sur Priscien de Pierre Hélie (v. 1140-1150), qui représente assez bien les limites de la renaissance en cours ;

le *Doctrinale* d'Alexandre de Villedieu (1199), qui, dans ses 2600 vers, enferme presque toute la morphologie grammaticale, à base de Priscien (et de Vulgate : « Cum sine Christicola, normam non est mihi cura de propriis facere quae gentiles posuere », v. 1559-60), et dont l'invraisemblable succès, jusqu'en plein XVIe siècle (296 éditions, dont plus de cent avant 1500) en dit long sur le goût de ces siècles ;

enfin Jean de Garlande, du nom de la rue qu'il habite à Paris (1er tiers du XIIIe siècle), dont la ferveur humaniste réagit vivement, dans son *Morale scholarium*, contre l'abandon des traditions classiques, alors qu'il cède à une allégorisation massive dans son commentaire d'Ovide.

C'est que, dans l'évolution de cette renaissance, la lecture des Anciens et l'analyse littéraire des textes avaient peu à peu cédé le pas à des procédés dialectiques, dont le souci n'était plus la description et l'imitation des modèles, mais la recherche théorique des causes et la déduction des règles du langage. Dans la « bataille des sept arts », comme dira allégoriquement Henri d'Andeli (1250), les dialecticiens de Paris l'emportaient sur les humanistes d'Orléans fidèles aux *auctores*.

Orléans, Paris : la géographie des écoles confirme l'histoire de la doctrine. De la lecture des « auteurs » et de la méthode littéraire des Chartrains, nous voici à la grammaire spéculative de Paris. Le règlement que donne à l'Université Robert de Courçon (1215) y maintient certes l'inscription de Priscien au programme, mais toute la *ratio studiorum* confirme le primat de la dialectique, et elle aboutira, dans l'anémie de la culture littéraire, à la multiplication des traités *De modis significandi*. Échec de

1. JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, III, 2, éd. Webb, p. 124-127.

l'humanisme, observait déjà Pierre de Blois, au bénéfice des « versutiae logicorum » (epist. 101, *P. L.*, 207, 312). Il est vrai. Du moins est-on passé de l'analyse littéraire de Bernard de Chartres à la psychologie de la connaissance d'Aristote, tout comme on passait de la *concordia* textuelle d'Abélard à la métaphysique des Grecs.

Dans l'application des règles de la grammaire à l'intelligence du texte sacré, une première surface de problèmes se présente. Les grammairiens exégètes, non contents d'observer les solécismes bibliques, prétendent appliquer à la Bible les procédés de leur art, analyser les termes et les propositions, en définir le sens par référence aux lois de Priscien et de Donat, employer leur théorie des *tropi* à mesurer impitoyablement les images dont s'enchantaient les interprètes mystiques. L'opposition fut tenace contre ces sciences séculières : il fallait résister à ce rationalisme, et Pierre Damien s'emporte contre le « grammaticorum vulgus »[1]. La méthode grammaticale pour lire la Bible provoqua en son temps les mêmes anathèmes qu'au XXe siècle la méthode historique. Un demi-siècle encore après, Guillaume d'Auvergne, que sa rhétorique verbeuse et son tempérament fidéiste inclinaient peu à favoriser ces subtiles disciplines rationnelles, s'emportait avec sa vivacité coutumière contre ceux qui « sub praetextu theologicorum, quaerunt grammaticalia » (*De virtutibus*, c. 11) ; et, à Oxford, Fishacre se plaint, dans les termes de l'audacieuse métaphore biblique des servantes (ci-dessus), que l'amour des sciences séculières captive à ce point certains maîtres qu'ils retardent jusqu'à l'âge de la décrépitude impuissante, le baiser de la divine sagesse[2].

Mais il s'agit là plus d'une histoire de l'exégèse, que d'une histoire de la théologie, d'une théologie se construisant en un savoir organisé, par recours précisément aux disciplines rationnelles. C'est cette science théologique dont nous voudrions observer la genèse, dans le secteur où elle recourt aux théories des grammairiens, à la grammaire « spéculative », pour avoir meilleure intelligence de son objet divin, et non plus seulement du texte sacré, puisque, parlant la langue des hommes, la parole de Dieu parle avec des noms, des verbes, des adverbes, des adjectifs, et le reste. La protestation de Guillaume d'Auvergne ne vise d'ailleurs pas tant les analyses textuelles grammaticales, que les spéculations dialectiques sur les *modi significandi* dans la conceptualisation théologique.

1. Cf. dans son opusc. XIII, chap. 11 : De monachis qui grammaticam discere gestiunt.

2. Richard Fisharce, *Sententiæ*, prol. : « Sed fateor, mirabile est de quibusdam hodie qui tam delectantatur in amplexibus vilis pedisseque, quod non curant de domina quamvis sit inestimabilis pulcritudinis... Illi sunt qui, vix cum caligant oculi, a sæcularibus scientis, hoc est ancillarum avelluntur, et tunc amplexibus domine se offerunt, cum pre senectute generare nequeunt » (ms. Londres, Brit. Mus., 10 B. VII, f. 2 c).

Les temps dans le verbe

Affrontant le difficile problème de la prescience de Dieu, de l'accord entre son immobile savoir et la succession des choses dans le temps (« Olim scivit Deus hunc hominem nasciturum, qui natus est, modo non scit eum nasciturum... Item scivit mundum esse creandum, modo non scit eum esse creandum » *I Sent.*, d. 41, c. 3), Pierre Lombard recourt à une solution empruntée à la théorie des grammairiens contemporains sur le temps du verbe dans une proposition : le verbe, dans une proposition, énonce deux choses, l'action dans sa substance, naître, créer, puis le temps dans lequel se fait cette action, passé, présent, futur ; ce temps énoncé n'est qu'une « circonstance », qui ne modifie ni la réalité, ni la vérité de l'action en cause ; la proposition, une fois vraie, est toujours vraie, parce que le temps n'est qu'adjacent à la signification propre du verbe, « quod semel verum est, semper est verum »[1].

Pour appuyer sa solution, Pierre Lombard se réfère alors à un cas analogue, où joue de même cette théorie de l'identité logique des propositions énonçant en fait des actions temporellement différentes : c'est le cas de la foi et de ses énoncés, foi identique lors même qu'elle porte sur un objet, par exemple la naissance du Christ, d'abord futur, devenu ensuite présent pour certains, enfin passé pour d'autres. « Credo Christum nasciturum, nasci, natum esse » : sous des formulations différentes, c'est substantiellement le même énontiable[2].

La position grammaticale adoptée pouvait, du fait qu'elle évinçait le temps de l'essence des propositions, être exploitée en théologie dans les deux cas où une interférence du temporel dans l'éternelle vérité semblait devoir troubler la psychologie normale de la connaissance : ou bien en

1. Pierre Lombard, *I Sent.*, d. 41, c. 3 : « Scit Deus semper omnia quæ aliquando scit... Idem de nativitate huius hominis et mundi creatione nunc etiam scit, quod sciebat antequam fierent, licet tunc et nunc hanc scientiam eius exprimi diversis verbis oporteat. Nam quod futurum tunc erat, nunc præteritum est ; ideoque verba commutanda sunt ad ipsum designandum ; sicut diversis temporibus loquentes, eandem diem modo per hoc adverbium *cras* dum adhuc futura est, designamus, modo per *hodie*, dum præsens est, modo per *heri*, dum præterita est. Ita antequam crearetur mundus, sciebat Deus hunc creandum ; postquam creatus est, scit eum creatum. Nec est hoc scire diversa, sed idem omnino de mundi creatione... » On ne peut plus ingénument ignorer *l'existence !*

La même solution est adoptée pour la question exactement parallèle : « Utrum Deus semper possit omne quod potuit », *ibid.*, d. 44, c. 2 : « Verba diversorum temporum, diversis prolata temporibus et diversis adiuncta avderbis, eundem faciunt sensum ».

2. Id., *ibid.* : « Nec est hoc scire diversa, sed idem omnino... ; sicut antiqui patres crediderunt Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus cum iam natum et mortuum ; nec diversa tamen credimus nos et illi, sed eadem. Tempora enim, ut ait Augustinus, variata sunt, et ideo verba mutata sunt, non fides ».

Dieu, science immuable des choses variables, ce qui paraît contradictoire, ou bien en nous, vérités immuables de la révélation dans des esprits liés au temps, ce qui paraît impossible. Deux cas inverses, mais problème semblable, pour lequel on recourait aux bons offices des grammairiens : premier cas, la science divine est immuable, quoique portant sur des énoncés successifs au gré des temps qui enveloppent toute chose ; deuxième cas, la connaissance de la révélation par les hommes à travers tous les temps est demeurée identique, quoique les premiers n'en avaient perçu le contenu qu'au futur (le Messie viendra) et que les autres le perçoivent au passé (le Messie est venu). Le temps (« consignifié » dans le verbe : futur, présent, passé) n'est qu'une variante extérieure à l'objet connu : « Tempora variata sunt, et ideo verbo mutata, sed non fides »[1]. La foi demeure une, dans sa connaissance de Dieu (*res* divina), parce que la variété successive de ses formulaires *(enuntiabilia)* à travers les âges ne troublent pas l'unité sémantique de son expression même. Les formulaires ne sont que les véhicules d'une perception *réelle*, qui seule a valeur, et seule donc assure l'immutabilité de la foi.

Théorie grammaticale et solution théologique semblent avoir été communément adoptées, surtout pour le second cas. Robert de Melun, Pierre de Poitiers, Pierre de Capoue, Prévostin, Guillaume d'Auxerre en témoignent tour à tour, à l'occasion de la question, alors impliquée, de savoir si l'objet de la foi est la *res* divine ou l'*enontiabile* humain inscrit dans le Credo[2]. Mais il semble que très tôt cette application du principe de l'unité des énontiables au problème de l'unité de la foi ait provoqué des

1. C'est un mot de saint AUGUSTIN, *In Joan.*, tr. 45, n. 9, *P. L.*, 35, 1722, mais qui n'a évidemment pas chez lui la portée technique qu'on lui attribue par cette théologie grammaticale.

2. ROBERT DE MELUN, *Quæst. de divina pagina*, q. 91, éd. Martin, p. 46 : « Queritur utrum eadem fides sit hominum temporis gratie et hominum qui fuerunt tempore legis, Habrae videlicet et ceterorum Augustinus : Tempora variata sunt, fides est eadem. Illi crediderunt Christum venturum, nos venisse. Ergo aliquid crediderunt ipsi quod non credimus... Solutio. Eadem credidit Habraam que et nos, etsi alio modo, *quia de iisdem rebus* ». PIERRE DE POITIERS, *III Sent.*, c. 21, *P. L.*, 211, 1090.

PIERRE DE CAPOUE, *Summa*, ms. Munich, Staatsbibl. lat. 14508, fol. 39 : « ... Posset dici secundum opinionem NOMINALIUM, quod Abraam nunquam credidit Christum esse venturum, nam Christum esse venturum est ipsum modo esse venturum, quod non creditit Abraam ».

PRÉVOSTIN, *Summa*, III[a] pars, ms. Bruges 237, fol. 52c-53a. « Quid sit fidei articulus Quidam respondent quod enuntiabilia sunt articuli fidei, ut Christum esse natum ; et secundum hoc videtur quod alii sunt modo articuli fidei quam fuerunt tempore antiquorum [En passant réfute l'opinion des NOMINALES]... Alii dicunt quod illa non sunt articuli, sed eventus sunt articuli, ut nativitas, passio... ».

GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa*, lib. I, c. 9, q. 2, éd. Pigouchet, fol. 22a : « De scientia [divina] enuntiabilium non est verum, quia secundum REALES cum Deus incipit scire aliquod enuntiabile, desinit scire ejus contradictorie oppositum... Sed secundum Nominales, qui dicunt : quod semel est verum semper erit verum, Deus nihil incipit vel desinit scire. Et hoc magis concordat Augustino et Magistro in Sententiis ».

réactions, et dès avant 1175, Pierre de Poitiers eut à défendre son maître contre la malveillance de ses adversaires : « Tempora enim variantur et verba, sed fides manet eadem et significatio ; et aliud modo dicitur hoc propositione, aliud dicebatur illa prius ; quia una et eadem veritas diversis verbis prolatis secundum diversitatem temporum diversis propositionibus dicitur. *Nec insultet aliquis huic solutioni donec intellexerit, ne potius ex odio et invectione quam ex animi judicio videatur quod dictum est contemnere* » (*I Sent.*, c. 4, *P. L.*, 211, 849).

C'est qu'on contesta bientôt la théorie, ainsi mise en œuvre, de l'unité sémantique du verbe, théorie dite des *Nominales*. Ainsi en effet, on a pu le remarquer, sont expressément désignés les tenants de cette position, dans le texte de Pierre de Capoue, dans le relevé des opinions par Prévostin et Guillaume d'Auxerre. Qui sont, dans l'évolution des écoles et des disciplines, ces grammairiens dits *Nominales ?*

Les Nominales

Nous en retrouverons la trace, voir l'identité notoire, dans un long exposé que fait Jean de Salisbury d'une théorie de Bernard de Chartres. C'est là la source de toutes nos spéculations, dans un milieu de culture où la théorie grammaticale trouve un contexte plein d'attrait. Qu'il suffise ici de résumer le texte.

Démontrant, dans son *Metalogicon*, la nécessité et les bienfaits de la logique, Jean de Salisbury en arrive, au livre troisième, à l'éloge particulier de chacun des livres d'Aristote qui en composent le statut[1]. Le livre des *Catégories* fournit les éléments, à commencer par ce classement général des termes : » Quecumque predicantur aut equivoce, aut univoce, aut denominative suis applicantur subiectis. *Equivoce* quidem, si non eodem sensu ; *univoce*, si eodem ; *denominative*, si non prorsus eodem, nec prorsus alio, sed adiacente sibi vicinitate quadam intellectu verborum, sicut manente conformitate vocum. Sic a bonitate bonus, a fortitudine fortis dicitur ». C'est sur l'analyse des procédés de cette « dénomination » que Bernard de Chartres établit sa théorie selon laquelle les *modi significandi*, flexions des cas, des genres, suffixes idéologiques *(ou consignificationes)*, qui modifient le mot dans sa structure grammaticale *(vox)*, ne varient que du dehors, de manière adjacente, une signification du *nomen* qui demeure identique sous ces variations. Ainsi *albus*, *alba*, *album*, selon l'exemple courant, sous des flexions diverses, conservent la même signification : *blanc*, parce qu'ils désignent la même chose. Le même « nom »

1. JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, III, 2 : De categoriarum utilitate et instrumentis (éd. Webb, p. 123-127).

(« nomen ipsum pro *substantia* subjectum albedinis, pro *qualitate* significat colorem albentis subjecti ») désigne la même *res* sous des prédicats adjacents. Ce que Bernard développe dans une métaphore réaliste, selon la manière qui rendait si vivant son enseignement[1].

De cette unité sémantique du « nom », les grammairiens passent à l'unité sémantique du verbe dans la proposition : la conjugaison, et particulièrement le temps qu'elle exprime, ne le modifient pas plus que la déclinaison ne modifiait le nom.

Jean de Salisbury se fait l'écho des polémiques soulevées par cette théorie de *l'unitas nominis* : « Habet haec opinio sicut impugnatores, sic defensores suos », et, malgré sa révérence pour Bernard, il ne croit pas pouvoir autoriser d'Aristote cette logique de la signification proposée par le maître chartrain. Quant au fond, il pense, lui, que « denominativa non eundem his a quibus denominantur intellectum significant, nec in eandem rem descendit animus his auditis ; nec eorundem appellativa sunt ». C'est à la lumière de ces polémiques qu'il faut comprendre la genèse des positions fameuses de Gilbert de la Porrée, qui, avec l'interférence de la philosophie boécio-aristotélicienne des formes, transposera en épistémologie, et jusqu'en théologie, l'analyse des *modi significandi* du maître chartrain.

Nous ne sommes cependant ici encore qu'à la première étape, celle de la spéculation grammaticale (Pierre Hélie, bientôt), à mettre en œuvre ultérieurement par Pierre Lombard et les théologiens. L'élaboration philosophique de la signification reste élémentaire, et nous demeurons encore loin (avant Gilbert de la Porrée) d'une considération psychologique ou épistémologique du problème, même dans les élucubrations superposées à la théorie initiale du *nomen*. A chaque étape, on va bloquer toute l'attention sur la *res*, rejetant hors cause tout ce qui dans la signification, dans les procédés de signification, aurait introduit un rôle du sujet connaissant. On nous tient dans le domaine le plus humble de la grammaire : les *Nominales* sont des grammairiens, et s'ils font de la philosophie, c'est sans le savoir, et en s'enfermant dans le réalisme verbal du grammairien, qui confère aux catégories grammaticales une espèce d'objectivité abstraite.

Mais c'est tout de même faire de la philosophie, et, sans s'en rendre compte, le grammairien s'est engagé dans un problème psychologique qui

1. JEAN DE SALISBURY, *ibid.* : « ... Idem principaliter significant denominativa et ea a quibus denominantur, sed consignificatione diversa. Aiebat Bernardus Carnotensis quia *albedo* significat virginem incorruptam, *albet* eandem introeuntem aut cubantem in thoro, *album* vero eandem, sed corruptam. Hoc quidem quoniam *albedo* ex assertione eius simpliciter et sine omni participatione subiecti ipsam significat qualitatem, videlicet coloris speciem, disgregativam visus. Albet autem eandem principaliter, etsi participationem persone admittat... *Album* vero eandem significat qualitatem, sed infusam commixtamque substantie et iam quodammodo corruptam... ».

le rend justiciable de la critique philosophique. Quel est le rapport entre le verbe dans sa structure grammaticale (*vox* — *vox incomplexa* d'abord, le nom, puis *vox complexa*, la proposition, puisque les cas sont analogues, dans les consignifications du verbe) et la signification dans sa valeur intentionnelle au regard de la chose signifiée ? Les formes de significations, produites par nos modes d'appréhension et de jugement (*modi significandi*, en suite de nos *modi intelligendi*) n'imprègnent-elles pas à ce point les mots que leur substance grammaticale en soit modifiée, et leur unité sémantique diversifiée ? Le mot abstrait peut-il être identifié au mot concret, s'il est vrai que ces deux *modi significandi*, abstrait, concret, consubstantiels au langage humain, en modifient la signification conceptuelle, malgré l'identité de la chose signifiée *(res)?* Que si nous passons de là au jugement en valeur de permanente vérité, le temps, catégorie dans laquelle nécessairement notre esprit l'énonce, n'est-il pas facteur essentiel ? Une psychologie de la signification ne noue-t-elle pas les quantités linguistiques aux valeurs logiques ?

En tout cas, étant donnée la théorie des grammairiens alors enseignée, l'on comprend que, dans une transposition simpliste, mais inspirée par une juste conviction de l'intemporalité de la science divine, des théologiens, plus nourris de grammaire que de philosophie, aient cherché là une solution à leur difficulté. Si en effet les énoncés de la science humaine ne portent pas dans leur substance même, et indissolublement liés à leur forme, le temps et ses éléments successifs, on peut à partir de cette science humaine concevoir une science divine dont l'éternité enveloppe tous les temps sans y être asservie. L'épuration conceptuelle à opérer pour transposer en Dieu la psychologie de la science, est rendue facile. Et de même Prévostin en refusant, contre les Porrétains, de transférer de quelque manière en Dieu les *modi significandi et intelligendi* (« notions » trinitaires) cédait à la facilité. Que Pierre Lombard, qui se servait sans audace des procédés dialectiques, ait usé de cette facilité, on en peut conclure que son artifice n'engageait à son gré qu'une inoffensive théorie de grammairiens.

Structure grammaticale et vérité logique se rencontrent et s'impliquent, on le voit, comme deux faces d'un même et unique problème[1]. Grammaire et dialectique se réconcilient ainsi, fort sagement, s'il est vrai que la science des concepts et des jugements est solidaire de la science des signes

1. Grammairiens et logiciens ont d'ailleurs conscience de l'autonomie de leur méthode propre dans cette rencontre, comme en témoignent leurs vocabulaires différents. Outre cette rencontre entre la théorie (grammaticale) de la *consignificatio* et la thèse (logique) de l'*enuntiabile*, voici quelques exemples : où le grammairien dit *oratio*, le logicien dit *propositio* ; où le grammairien dit *impositio*, le logicien dit *intentio* ; le logicien dénomme *suppositum et significatum* les éléments du nom que le grammairien appelait *substantia et qualitas* (cf. *infra*) ; etc.

verbaux qui les doivent exprimer[1]. On comprend que les théologiens aient cherché à en faire leur profit.

L'éviction des grammairiens, du moins de la théorie des *Nominales*, va cependant se faire, grâce à une psychologie de la connaissance et à un juste discernement du rôle du sujet pensant dans les procédés de signification — même pour parler de Dieu ! —, en logique premièrement, mais aussi en grammaire. Témoignage menu, mais révélateur, de la pénétration décisive de la philosophie aristotélicienne, avec Boèce : la psychologie de la « signification » — mots et concepts — dans les premiers chapitres du *Peri Hermeneias* va porter son fruit[2], et, en théologie, à la dialectique grammaticale se substitue l'appareil de toute une philosophie.

C'est en effet par une référence au Philosophe, et à son interprète Boèce, que tour à tour Gilbert, Jean de Salisbury, et jusqu'à saint Thomas au XIIIe siècle, entamment leur réfutation de la théorie de l'unité sémantique des catégories grammaticales. La substance, est-il dit au traité des *Prédicaments*, est apte à devenir successivement le sujet d'attributs contraires : un homme s'assseoit, un homme se lève, ou d'attributs successifs : Socrate court, Socrate a couru. Si donc dénominations et énoncés se réfèrent à la substance, ils doivent comme elle s'accommoder à ces variations[3]. C'est dire que l'esprit, pour se tenir dans la vérité, devra suivre cette souplesse des choses (δεκτικὰ τῶν ἐναντίων), soit dans ses expressions, soit dans ses pensées. « Eadem oratio vera et falsa esse videtur ». L'unité de signification est relative, noms ou verbes, et il faudrait pouvoir faire abstraction de leur valeur de signification, c'est-à-dire les traiter comme de purs entités grammaticales, pour leur refuser ces significations annexes *(consignificationes)* intrinsèquement solidaires

1. Le réalisme spontané des penseurs médiévaux les a d'ailleurs conduits trop communément à donner une valeur logique aux catégories grammaticales, et à faire pénétrer dans la logique la technique de la grammaire. Cf. un texte significatif de JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, I, 14 : Quod gramatica, etsi naturalis non sit, naturam imitatur. Sans bien connaître la controverse des Anciens sur les origines du langage (Varron ; cf. J. COLLART, *Varron grammairien latin*, Paris, 1954), ils suivent la thèse de l'origine conventionnelle (Aristote), non la thèse naturaliste (Stoïciens).

2. JEAN DE SALISBURY est le témoin qualifié et clairvoyant de ce rôle d'Aristote, et très précisément par rapport aux théories grammaticales en cours : « Voces primo significativas, idest sermones incomplexos, de gramatici manu accipiens, differentias et vires eorum diligenter exposuit, ut ad complexionem enuntiationum et inveniendi judicandique scientiam facilius accedant », *Metal.*, II, 16. Jean de Salisbury connaît évidemment mieux le nouvel Aristote que Bernard de Chartres.

3. ARISTOTE, *Categ.*, 5, De substantia, 4 a 22-28. Voici le texte latin en circulation au moyen âge : « ... Nisi quis forsitan instet dicens : orationem et opinionem contrariorum esse suseptibilia ; eadem enim oratio vera et falsa esse videtur, veluti si vera sit oratio, sedere quemdam, surgente eo illa eadem oratio falsa erit ; similiter autem et de opinione; si quis enim vere putat sedere aliquem, surgente eo, ille idem falso putabit eamdem habens de eodem opinionem ».

de leur significat principal. Or les mots *(voces)* sont des signes *(voces significativae)* ; et dès lors la logique déborde des lois de la grammaire. C'est tout le traité *Peri Hermeneias* qui passe[1].

Si, à la rigueur, le « nom » a une certaine consistance autorisant une unité grammaticale[2], le verbe, lui, comporte essentiellement le temps dans la signification même de l'action qu'il veut exprimer. *Verbum consignificat tempus*[3]. Dès lors une proposition dont le verbe, exprimant l'action et ses modes objectifs ou subjectifs, constitue le pivot, est nécessairement solidaire du temps, tant dans sa structure logique que dans sa valeur de vérité. On ne peut en faire abstraction. Jean de Salisbury l'avait justement observé, notant en outre la source augustinienne de cet espèce d'éternisme, selon lequel l'intemporel serait seul vrai[4].

Pourquoi en définitive ? C'est ici qu'entre en jeu de plus en plus explicitement, en ressource aristotélicienne, toute une psychologie de l'activité de l'esprit en œuvre de connaissance, contre le réalisme du pur grammairien qui tendrait à établir directement des équivalences entre les mots et les choses. Cette équivalence n'existe que dans et par la perception du sujet connaissant, laquelle affecte donc nécessairement les concepts et les mots. Si ce sujet connaissant est un Dieu éternel, il connaîtra les choses temporelles elles-mêmes sous un mode intemporel, dans un regard embrassant tous les temps[5] ; mais s'il s'agit de l'homme, intelligence liée un temps dans la complexité du jugement et des procédés rationnels, les vérités les plus immuables devront se revêtir de ces modes humains, et les plus hautes intelligibilités, telle celle de la foi, ne le libéreront pas de cette structure mentale. Et puisque cette intelligence est liée aussi à la dichotomie de l'abstrait et du concret, l'homme (sauf à avoir un super-

1. L'analyse de la signification s'établit alors selon l'ordre de trois éléments essentiels, ainsi présentés par ALAIN DE LILLE, dans leur relativisme progressif, *Summa*, n. 9 : « Item sciendum tria esse : rem, intellectum, sermonem. Intellectus propter rem celebratur, sermo vero propter intellectum instituitur. Sed cum hec tria sint, rei natura in se amplior est et diffusior quam intelligentia ; plus enim est in re quam possit capi motu intelligentie, ita quod citra rem remanet intellectus. Intellectus vero amplior et diffusior quem sermo ; plus enim intellectu percipimus quam explicare possumus ».

2. D'où une légitime autonomie du grammairien, dans son *impositio nominis*, en face du logicien et de son *intentio vocis expressiva*.

3. Cf. la définition même du verbe, *Peri Herm.*, 16 b 6. Sur la position de Pierre Hélie, la grande autorité, cf. Ch. THUROT, *Notices et extraits...*, *loc. cit*, p. 182-183.

4. JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, IV, 32 : « ... Ex hoc autem veritatis rationisque consortio, quibusdam philosophantibus visum est semper esse verum quod semel est verum ; quibus videtur suffragari ratio quam Augustinus inducit ». Ainsi tenait-il, contre son maître Bernard : « Quia motus non est sine tempore, nec verbum esse potuit sine temporis consignificatione ». *Ibid.*, I, 14.

5. Ainsi le paragraphe du *Peri Hermeneias* sur la connaissance des futurs contingents deviendra un lieu théologique pour la question de la prescience de Dieu. Cf. J. ISAAC, *Le* Peri Hermeneias *en Occident de Boèce à saint Thomas*, Paris, 1953, p. 47-51.

intellect libéré de l'abstraction, et spécifié comme faculté du divin) devra surmonter cet échec pour atteindre la réalité qui, par définition, ne la peut supporter. Ce fut l'épreuve de Gilbert : la *deitas* n'est pas *Deus*.

Autrement dit, les lois de la vérité, dans notre esprit, ne s'établissent pas seulement à partir de la réalité et des diverses réalités ; elles s'établissent aussi, et nécessairement, à partir de l'esprit lui-même et de ses modalités psychologiques *(modi intelligendi)*, dont les plus radicales et les plus lourdes de conséquences sont, dans la composition et la division, le procédé abstractif et la temporalité du jugement. *Componendo et dividendo cointelligit tempus*. Ainsi — pour reprendre l'exemple reçu, dont la simplicité ne doit pas dissimuler la portée — la course de Socrate *(Socrates currit)* est une seule et même réalité ; mais selon qu'il la connaît passée, présente où future, l'esprit en forme des conceptions différentes, et des vérités successives et diverses[1].

A faire réflexion sur l'évolution accomplie depuis Pierre Lombard, on se rend compte de la très étroite solidarité qui lie la science théologique au progrès de ses instruments rationnels, de la modeste grammaire à la haute philosophie. Aussi bien, grammaire impliquait philosophie, fût-ce philosophie rudimentiare ; et les théologiens ne l'ont évincée qu'en assumant sa psychologie du langage dans une psychologie de la pensée.

La résistance qu'avaient rencontrée jadis les premiers *grammatici* en mal d'exégèse biblique était le premier choc normal d'un confit qui devait, aux XIIe-XIIIe siècle, engager Aristote en théologie. Le rôle de la grammaire s'en trouva en définitive confirmé, puisqu'il fut légitimé par la loi même de l'esprit. Discerner les « genres littéraires » de la Bible, c'est faire de bonne théologie.

Les « noms » humains de Dieu

L'application à la théologie de la théorie grammaticale de Bernard de Chartres sur l'*unitas nominis* s'est développée selon les étapes d'un passage de la grammaire à la logique, puis de la logique à la psychologie et à l'épistémologie, y comprise l'épistémologie sacrée. Le même phénomène s'est produit sur un terrain analogue, où la grammaire, ou plus exactement la critique grammaticale a été, pendant un certain temps, l'instrument approprié d'une spéculation théologique : la définition grammatico-philosophique du *nom substantif* fut la première base technique

1. On trouvera la suite de cette histoire, ici ouverte en perspective, se continuant chez Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin, dans la première rédaction de cette étude, *Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles*, dans *Arch. hist. doct. litt. m. â.*, 10 (1935-1936), p. 5-28.

du traité des « noms divins ». C'est-à-dire que, avant la critique métaphysique des dénominations de Dieu que suscite et alimente en Occident la doctrine de Denys, avant même la critique dialectique, ou mieux à l'intérieur de cette dialectique elle-même, s'est développée une critique grammaticale, dont le XIIIe siècle ne gardera que quelques vestiges, mais qui, au début du XIIe siècle, représente la première réflexion rationnelle de l'esprit humain sur ses procédés de signification et d'expression des réalités divines.

Ainsi, sur cet autre point, les règles de la grammaire furent avant les lois de la pensée, le premier instrument appliqué par les théologiens à la critique des textes sacrés et à l'élaboration du donné révélé. L'agnosticisme auquel aboutissent ces théologiens nous invite à lire aujourd'hui avec attention leur critique du langage ; élémentaire par beaucoup d'endroits, elle a procuré aux esprits du temps un sens du relativisme qui est à la fois un trait d'humanisme et un témoignage de valeur religieuse.

Nous nous abstiendrons d'entrer dans les détails de ces théories, et nous nous contenterons d'en dégager l'armature. Ce sera suffisant pour fixer le contexte dans lequel se développe la critique des « noms divins », au temps où Abélard dénonce avec rigueur les anthropomorphismes, pieux et dialectiques à la fois, d'Ulger, l'écolâtre d'Angers (1113-1126) : « ... Qui in Andegavensi pago magni nominis magister viget, in tantam proripere ausus est insaniam, ut omnia creaturarum nomina ad Deum translata [dans la Bible ? ou ceux des philosophes ?] ipsi quoque Deo convenire velit » (*Theol. christ.*, IV, *P. L.*, 178, 1285).

C'est évidemment à Priscien qu'il faut recourir. « Nominis est proprium, dit-il, significare *substantiam cum qualitate* » (*Grammatica*, II, 5). Mais c'est à Priscien lu et interprété par des esprits nourris des *Catégories* d'Aristote : Pierre Hélie est tout proche, et Boèce depuis longtemps activement exploité.

Sous ces patronages, la jonction de la grammaire et de la logique s'amorce ainsi. Ces mots *(dictio)*, qui sont des sons animés portant signification *(vox significativa)*, se divisent en plusieurs catégories ou parties du discours *(partes orationis)* ; autrement dit, la *ratio significativa*, par quoi se définit la *dictio* en général, se spécifie selon divers *modi significandi* (ainsi Boèce ; Priscien dit *proprietates significationum*), qui constituent autant d'espèces : nom, pronom, verbe, adverbe, etc. *Dolor*, *doleo* sont deux *voces* signifiant la même chose, mais avec référence à des modes d'être différentes ; en saisissant ces manières d'être, l'intelligence confère aux mots leur *modus significandi* propre : *dolor* signifie par manière de chose permanente, *doleo* par manière d'action s'écoulant. Tandis que la valeur de signification du verbe porte sur une *action*, celle du nom procède donc à la manière dont est exprimée une *chose* ayant telle forme, telle qualité ; signification constituée par conséquent par un double élément :

substance et qualité, *substantia cum qualitate*. Non pas que le nom désigne toujours une « substance » en vérité existante comme telle, selon les prédicaments ontologiques ; mais la chose qu'il désigne, il l'exprime à la manière d'une substance. Ainsi la blancheur n'est pas une substance, mais un accident ; grammaticalement, le mot blancheur signifie cependant à la manière dont une substance est signifiée ; et en outre son contenu implique une forme, une qualité, par laquelle la chose est dite blanche. Tel est le *modus significandi* du *nomen*, qui à cause de cela est dit *substantivum*[1].

Les logiciens du XIIe siècle doublèrent d'expressions propres à leur discipline le vocabulaire des grammairiens[2], et distinguèrent dans le nom : le *suppositum* qui répond à la *substantia* de Priscien, et le *significatum* qui répond à *qualitas* ; ce à quoi est appliqué la dénomination, c'est le *suppositum*, ce par quoi vaut la dénomination, c'est le *significatum*. Le philosophe, lui, distingua la *forme (significatum)* et le *sujet (suppositum)*. Albert le Grand observera plus tard la parallélisme des trois vocabulaires et des trois disciplines : « Duo sunt attendenda in nomine, scil. forma sive ratio a qua imponitur, et illud cui imponitur ; et haec vocantur a quibusdam (logiciens) *significatum* et *suppositum*, a grammaticis autem vocantur *qualitas* et *substantia* » (I *Sent.*, d. 2, a. 11, sol.).

Nous voici donc tout proches de l'analyse philosophique, avec les risques d'un passage indu de la logique, toute conceptuelle, à l'ontologie, imprégnée de réalisme (Gilbert de la Porrée). Le vocabulaire de Boèce introduit cette métaphysique, d'inspiration aristotélicienne : une réalité quelconque se décompose en *quo est* et *quod est*, c'est-à-dire que, en tout

1. Cette théorie est élaborée par les grammairiens sur la base de Boèce, *De interpretatione*, et en concordance avec les textes d'Aristote *(Categ.*, début du *Peri Herm.)*. On trouvera un résumé de cette élaboration grammaticale dans Thurot, *op. cit.*, p. 149-164, avec de nombreux extraits (insuffisamment distingués dans leur progrès chronologique). Voir en particulier l'exposé de Michel de Marbaix (XIIIe s.), où le thème grammatical est exploité et modifié par une critique philosophique explicite : « Duo sunt modi essentiales ipsius nominis, sicut dicunt nostri doctores gramatice, scil. modus significandi *substantie* sive quietis vel habitus sive permanentis, quod idem est, et modus significandi *qualitatis* sive determinati vel distincti, quod similiter idem est. *Primo* ergo ostenditur quod modus significandi substantie vel permanentis sit eius modus significandi ; et hoc specialiter patet ex dictis antiquorum sane tamen intellectis, quia ipsi communiter in hoc consentiunt et dicunt quod ipsum nomen significat substantiam. Quod sine dubio non est intelligendum de substantia vera existente in predicamento ipsius substantie. Non enim nomen, unde nomen est, significat huiusmodi substantiam veram... Propter quod intelligendum est ipsum nomen substantiam significare pro tanto quod ipsum significat quidquid significat, sive fuerit substantia sive accidens sive habitus sive privatio sive motus, sive transmutatio, sub modo essendi vel proprietate permanentis sive habitus sive quietis, qui quidem est modus substantie, eo quod quidquid permanet per naturam substantie permanet... *Secundo* similiter ostenditur quid modus significandi qualitatis vel determinati vel distincti, quod idem est, sit modus significandi eiusdem nominis... » (*loc. cit.*, p. 160-162).

2. Sur ces doublets, *cf.* ci-dessus p. 97.

être qui n'est pas par soi, il y a composition : *quod est* désigne le sujet même qui a telle forme ou qualité (à commencer par la *forma essendi*), *quod est* désigne cette forme par quoi le sujet est tel (ou *est* simplement). Ainsi *homo et humanitas*. Le nom concret signifie en *quod*, puisqu'il se réfère à un être subsistant ; le nom abstrait signifie en *quo*, puisqu'il se réfère à la forme qui subsiste, non proprement à sa subsistance. Ce dédoublement de *modus significandi* est à la base des lois commandant l'usage des mots abstraits et des mots concrets. La philosophie intervient légitimement pour rendre raison psychologiquement de cette abstraction, qui est fabricatrice de dénominations purement formelles, sans référence nécessaire à une existence réelle. L'on pressent assez par où la théologie va se trouver exploiter cet appareil grammatico-philosophique, quand, pour désigner Dieu et signifier ses perfections, elle analysera ces instruments linguistiques et critiquera leur portée.

La critique théologique des « noms » de Dieu — qu'ils soient tirés du texte sacré (au XIIe siècle, on n'élimine pas encore du traité de Dieu ses noms bibliques), ou construits par notre raison — va donc trouver appui en ceci : un *nomen* qui perdrait sa *qualitas* perdrait son *modus proprius significandi*, autant dire perdrait son sens, n'aurait plus de portée ; il serait vraiment — et l'on voit sur quel parallélisme solide, en analyse de Boèce, se fonde cette comparaison — comme une réalité sans « forme », un *homo* sans *humanitas*, ou tout au moins, à l'extrême, une essence sans existence, sans *forma essendi*, une abstraction. Un nom, pour avoir valeur, doit signifier *substantiam cum qualitate* ; c'est sa définition même.

Or qu'observons-nous de prime abord dès que nous voulons donner des « noms » à Dieu ? Impossible de trouver en lui, même par analyse abstractive, une composition quelconque de « substance » et de « qualité », de *quod est* et de *quo est*, de sujet et de forme. Dieu est simple. Il est, tout court. C'est pourquoi, radicalement, il est innommable. La contexture même de nos procédés d'expression *(modi significandi)* est volatilisée : le découpage verbal, avant même le découpage conceptuel, trahirait la toute première condition de Dieu : son absolue simplicité. Le langage nous enferme en nous-mêmes ; nous ne pouvons transférer à Dieu nos noms et nos prédicats[1], sinon par artifice et en métaphore, — ou alors par une volatilisation de toute forme dans sa suréminence essentielle, au-delà de tout « mode » : la grammaire prépare, et déjà rejoint Denys et ses négations mystiques. Ainsi chez Alain de Lille, expressément (*Summa*, n. 9).

1. Ni non plus les verbes, disait-on, puisqu'ils impliquent essentiellement temps. *Cf.* notre première partie.

Cur quaeris nomen, quod est mirabile? Ce texte biblique[1] illustre à merveille les conclusions de tous les traités que pendant un siècle les théologiens vont produire sur la « translation » des noms humains à Dieu, substantifs, adjectifs, verbes, adverbes, etc. La pénétration de Denys, puis la philosophie d'Aristote, en élèveront peu à peu le niveau à la critique proprement métaphysique, mais dès lors, à cet âge de la critique grammaticale, des *modi significandi*, la réflexion des maîtres porte loin. Alain de Lille, entre plusieurs, en est un bon témoin, dans son œuvre de jeunesse, la *Summa* (vers 1160), où l'influence de Denys et d'Érigène demeurent occasionnelles. Cette application à Dieu de la théorie des *modi significandi*, il la soutient, il est vrai — et c'est là son originalité par rapport aux Lombardiens — par la philosophie boécienne de la forme, à la suite de Gilbert ; mais c'est bien une matière grammaticale qui est élaborée.

Le cas majeur en est précisément la règle (*regula* : c'est le vocabulaire des grammairiens, transféré en théologie) qui domine tout son traité, et qu'il reprendra expressément dans ses futures *Regulae* : « Omne nomen datum a forma, in divinam praedicationem sumptam, cadit a forma » (reg. 17). La *forma*, c'est, dans le nom *(substantia cum qualitate)*, la *qualitas*, par quoi le *nomen* a sa puissance de *significatio*. Si la *forma* est mise en échec, le *nomen* le sera aussi, et donc la *denominatio*. C'est là un rude agnosticisme grammatical. « Cum Deus omni caret forma, est enim causa sine causa, quia causa causalissima, et forma sine forma, quia forma formalissima, omne autem nomen ex forma datum sit, liquet nullum nomen Deo proprie convenire »[2]. Admirable expression métaphysique du mystère de Dieu ! *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile?*

Vingt ans avant, Abélard, le rationaliste Abélard, avait déjà défendu l'inaccessible mystère de Dieu contre l'anthropomorphisme grammatical d'Ulger : « Indignum vehementer existimo ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati ». De fait, c'était bien les règles de Donat et de Priscien qu'Ulger prétendait appliquer à Dieu : pour comprendre comment lui appartenaient la justice, la sagesse, la force, l'écolâtre d'Angers faisait jouer la théorie de Priscien sur le nom, *substantia* cum *qualitate*[3].

1. *Juges*, 13, 18, que citent tel ou tel de nos théologiens, au cours de leur traité des noms divins.

2. ALAIN DE LILLE, *Summa*, 9, éd. Glorieux, p. 140.

3. ABÉLARD, *Introd. ad theol.*, II, 8, *P. L.*, 178, 1057 ; et *Theol. christ.*, IV, *P. L.*, 178, 1285 : « Quorum etiam unus qui in Andegavensi pago magni nominis magister viget, in tantam proripere ausus est insaniam, ut omnia creaturarum nomina ad Deum translata, ipsi quoque Deo convenire velit, ex quibusdam formis diversis essentialiter ab ipso Deo sicut et in creaturis, veluti cum dicitur Deus justus sicut et homo justus. ita justitiam ab ipso Deo essentialiter diversam intelligit sicut ab homine ; et similiter cum dicitur Deus sapiens, Deus fortis... Quod maxime ex eo astruere nititur quod ait Priscianus proprium esse nominis substantiam et qualitatem significare ».

Comment Alain a-t-il alors échappé à l'agnosticisme radical, sur ce Dieu « innommable » (c'est là qu'il cite, avec Platon et Trismégiste, Denys et ses *incompactae affirmationes*, n. 9)? La *denominatio*, dit-il, ne peut jouer en expression des réalités divines, mais seulement la *trans-nominatio*, opération grâce à laquelle nous échappons aux lois des catégories humaines, à commencer par la disjonction entre le sujet (*quod* denominatur) et la qualité (*a quo* denominatur) : en Dieu, *ipsa deitas est Deus*[1]. « Ainsi les noms de Dieu sont ineffables, non parce qu'on ne pourrait ni ne devrait les proférer, comme quelques-uns l'imaginent, mais parce qu'ils signifient l'ineffable »[2].

Alain mène alors, tant dans sa *Summa* que dans les *Regulae*, son opération de *trans-latio* sur tout le champ des catégories du langage :

catégories nominales de qualité, de quantité, d'action, de nombre, de passion, de temps, de lieu, de relation ;

pronoms, « qui significant substantiam sine qualitate » (n. 9 et 9 a), ce pour quoi « omne pronomen demonstrationem cadit a sua demonstratione in divinis » (*Regula* 36, *P. L.*, 210, 638 ; cf. reg. 27).

adjectifs (n. 10 b), participes (n. 58) ;

dénomination et définition de *persona* (n. 34 et ss.), inventé par l'« humana inopia » (Augustin) pour répondre aux hérétiques (n. 36 c), si obscur dans son transfert à Dieu que certains lui attribuent des significations disparates (n. 36 d), où il faut distinguer *significatio* et *consignificatio* (36 d) ;

le verbe existentiel *est*, à propos surtout du texte fameux de l'Exode : « Ego sum qui sum » (9 b). « Deus proprie *est*, quia immutabiliter est... Quod autem hec dictio *est* minus improprie dicitur de Deo quam alia, hac ratione inspiciendum : cum haec dictio *est* specialiter ad rei existentiam pertinet, sola vero existentia divina immutabiliter sit, ei minus improprie hec dictio quam alia convenit *(ibid.)*. *Est* et *essentia* ont même *significatio*, mais diffèrent dans le *modus significandi* (n. 57). De Dieu à la créature, *est* n'a pas le même sens (n. 10).

C'est dans ce contexte, grammatical à la base, qu'il faut situer et comprendre la grande controverse sur *Deus-deitas* et sur l'axiome *Quidquid de Deo dicitur est Deus*. Gilbert, dont l'une des idées majeures est l'absolue simplicité de Dieu, de Dieu-Un, face à toute créature composée

1. ALAIN DE LILLE, *Summa*, 9 b : « In naturalibus ubi denominationes fiunt, aliud est *quod* denominatur, aliud *a quo* denominatur... In Deo vero non habet locum denominatio, quia Deus est ipsa Deitas. Cum ergo Johannes Damascenus transnominationem removet a divinis, non translationem sed denominationem intelligere voluit ; transnominative enim pro denominative dixit. Transnominatio locum habet in divinis sed non denominatio ».

2. ID., *ibid.*, n. 9, in fine.

de forme et se sujet, *quo est* et *quod est* — « Diversum est esse et id quod est » (Boèce) — professe que, en ce sens, Dieu n'a pas de forme[1], ou plutôt que l'*esse*, forme suprême et essence même de Dieu, est seul et unique, les *esse* des créatures n'étant *esse* que par une dénomination extrinsèque, puisqu'il ne leur appartient pas. C'est là proprement la condition de créature. Il n'y a donc pas pour Gilbert, dans la réalité divine la composition *substantia cum qualitate* des noms que je lui applique, mais *esse* simple et absolu, qui est un *quod est.* C'est nous, qui nommant Dieu, devons nous soumettre aux catégories humaines, à la loi grammaticale des noms, *substantia cum qualitate.* Tel est notre *modus* significandi, notre *modus intelligendi*, loi du sujet pendant donc, non loi de la réalité divine. Aussi Gilbert avait-il réagi avec la même vivacité qu'Abélard contre l'anthropomorphisme d'Ulger, transférant en Dieu les compositions formelles de notre langage[2]. Gilbert, grammairien au départ, avec Bernard de Chartres, élabore sa position grammaticale en psychologue aristotélicien, avec Boèce, avec les éléments aristotéliciens de Boèce. Ainsi donne-t-il valeur limitée, mais valeur, aux *modi significandi* de nos concepts[3]. C'est ici que joue son « réalisme » — entendez par là le primat intelligible de la forme[4] —, et non en ce qu'il mettrait en échec la très simple unité intérieure de Dieu. Aussi bien, les Porrétains, ses disciples, repoussent non seulement des « formes » en Dieu, mais même les « idées » augustiniennes ; seules existent les propriétés personnelles de la Trinité.

C'est là précisément la matière d'une seconde controverse, non moins vive pendant la fin du siècle et au-delà, sur les noms trinitaires, entendez sur les « notions » par lesquelles sont dénommables les personnes : paternité, filiation, procession, innascibilité, etc. Comment ces notions dénomment-elles quelque chose en Dieu ? Sont-elles valables comme *modi significandi ?* Question à base de grammaire. Alors que Prévostin, toujours de même trempe que le Lombard, rejette en bloc la théorie des notions,

1. ALAIN DE LILLE, *Summa*, n. 3, éd. Glorieux, p. 123 : « Quia ergo universalis rerum causa omnimodam habet in se simplicitatem, et ita in se nullam retinet formam, nec mensura intellectus concipi potest ». *Ibid.*, n. 9, éd. Glorieux, p. 140 : « Cum Deus omni careat forma, est enim causa sine causa, quia causa causalissima, et forma sine forma quia forma formalissima ; omne autem nomen ex forma datum sit, liquet nullum nomen Deo proprie convenire ».

2. Car sans doute est-ce à Ulger que songeait Gilbert dans son *Alter prologus* : « Primo vero [capitulo] non se et alios catholicos aiebat percelli, sed fantasiastas quales sunt antropomorfite et similes, qui divine simplicitati derogantes Deum putant compositioni esse obnoxium, et formis vel substantialibus vel accidentalibus subiacere » (JEAN DE SALISBURY, *Hist. pontif.*, 13, éd. Poole, p. 30).

3. Ainsi d'après OTHON DE FREISINGEN, *Gesta Frederici*, c. 57, éd. M. G. H., p. 384 : « Unde adhuc a probatioribus eiusdem episcopi [Gilberti] auditoribus tenetur, ne ratio ibi discernat in intelligendo, sed tantum in dicendo ».

4. ALAIN DE LILLE, *Summa*, n. 8 b : « Intellectus enim celebratur aminiculo forme, que in Deo non potest esse ».

dans lesquelles il ne voit qu'un artifice du langage, les Porrétains y voient un moyen valable pour exprimer les relations distinctes « formellement » de la nature, selon que nous signifions par abstrait et concret.

Fonction du temps dans le *verbe*, définition du *nom* : ces deux thèmes spéculatifs des grammairiens, introduits en théologie, y furent, comme on le voit, un ferment de critique rationnelle très actif et fécond, même après le développement d'une métaphysique de l'analogie. Quelles qu'aient été les solutions adoptées, les excès de dialectique ou les confusions de méthode il reste que les théologiens, en principe et en instrumentation technique, prirent conscience de la légitimité et de la valeur d'une discipline qu'une certaine mysticité de la foi avait longtemps répudiée.

Les règles de Donat ne commandent pas en théologie, car le mystère les met en échec ; la *doctrina sacra* les emploie comme des « servantes », comme des moyens, pour pénétrer dans la parole de Dieu. Mais plus la théologie est fidèle à son objet transcendant, plus, chez elle, la grammaire joue selon ses lois propres. Ainsi dans la parole de Dieu elle-même. Au XII[e] siècle, ce sont ceux qui pratiquèrent le meilleure critique grammaticale, qui avaient chance d'être les meilleurs théologiens.

V

LES PLATONISMES DU XIIe SIÈCLE

Peut-être pourrait-on mesurer la puissance d'un esprit à la prolifération des systèmes, variés jusque dans l'homogénéité de leur inspiration, qu'engendra, plus ou moins directement, dans l'histoire, sa propre construction. Aristote portera Thémistius, Averroès et Thomas d'Aquin ; Descartes alimentera Malebranche et A. Comte ; Hegel engendrera Marx et Croce ; en théologie, Augustin vivra authentiquement dans la double et différente fidélité de S. Bonaventure et de S. Thomas, tandis qu'il sera compromis par Jansénius. Le fait n'est pas si paradoxal qu'il paraisse, s'il est vrai que les intuitions maîtresses de l'esprit ne trouvent jamais leur totale expression dans une unique construction conceptuelle, et prêtent donc à des déplacements de force, pouvant aller jusqu'à l'infidélité avouée à travers d'indéniables apparentements.

Platon est ici le cas majeur, et les historiens ont quelque peine à classer les courants de pensée qui se réclament de lui. Les *néo*-platonismes eux-mêmes, de siècle en siècle, composent une famille assez peu cohérente, malgré d'intenses perceptions originellement communes.

Notre XIIe siècle occidental nous offre, en platonisme précisément, le spectacle des apparentements les plus assurés et les plus confus à la fois ; une indéniable communauté de perceptions laisse à leur jeu des options disparates, dont les constructions révèleront l'incompatibilité dans un syncrétisme indéchiffrable. Que si des valeurs religieuses, elles-mêmes fort variées, entrent dans ce jeu, comme elles étaient entrées déjà d'ailleurs dans le platonisme antique, il devient impossible de faire la géographie spirituelle de ces générations. Le porrétain Alain de Lille, nourri à la fois du *Timée* et de Proclus, finira ses jours chez les disciples de saint Bernard : cela fait plusieurs « conversions ». Le néoplatonisme d'Augustin se révèle incompatible avec le néoplatonisme de Denys, depuis Hugues de Saint-Victor jusque dans la trame serrée du système de saint Thomas. Encore plus avec celui d'Avicenne, malgré la géniale construction de Duns Scot.

Deux éléments composent les traits communs de leur physionomie. Tous, d'abord, sont à situer dans la famille de ceux que l'histoire appelle *néo*-platoniciens. Sans doute, le *Timée* alimente fortement certains groupes

(Chartres) du texte même de Platon ; mais ceux-là mêmes, soit par Macrobe, soit par le concordisme aristotélico-platonicien de Boèce, engagent la vérité platonicienne dans des contextes différents. Le déplacement est d'autant plus sensible que, dans tout ce siècle, comme nous l'avons vu, hormis ce *Timée* et quelques autres fragments, le Platon de l'histoire, celui du *Banquet* et des *Lois*, celui du Bien (*République*, VI) et de l'Un *(Parménide)*, reste inconnu. La plus forte dose de tradition platonicienne passe de fait par les auteurs du Bas-Empire, et surtout par les docteurs chrétiens.

Cet intermédiaire chrétien confirmera fortement le second trait majeur du néoplatonisme : son orientation religieuse, qui, chez les non-chrétiens, était allé jusqu'à la théurgie. C'est d'ailleurs là la raison première du crédit spontané de tous les platonismes, chez les Chrétiens, que leur aptitude à exprimer les valeurs religieuses de la pensée et de l'action morale, même celle de la religion chrétienne. En témoignaient — et en témoignent au XIIe siècle[1] — tant les aveux d'Augustin sous la séduction des *platonici*, que les affinités, spontanées ou cultivées, des spirituels avec Denys[2].

Ces deux traits s'expriment dans quelques-unes des pièces maîtresses de toutes les doctrines du XIIe siècle, ou plutôt dans les intuitions commu-

1. Le crédit de Platon est, en tous milieux, incomparable :

ADÉLARD DE BATH, *De eodem et diverso* (avant 1116), éd. Willner, p. 4 : a principe philosophorum ;

ABÉLARD, *Theol. christ.*, I, *P. L.*, 178, 1144 A : ille maximus philosophorum Plato ; *Ibid.*, 1155 A : summum philosophorum Platonem ; *Dial.*, I, 2, éd. Cousin, p. 205 : primum totius philosophiæ ducem ;

JEAN DE SALISBURY, *Policr.*, VII, 6, *P. L.*, 199, 647 C : philosophorum princeps Plato ; cf. VII, 5, 645-646, éloge de sa doctrine ; (cependant Aristote « nomen philosophi pre ceteris meruit », Metal. IV, 7 ; mais nous sommes là précisément, avec Jean de S., à l'un des moments de l'évolution, lors de la première pénétration massive d'Aristote) ;

ISAAC DE STELLA, *Sermones*, 24, *P. L.*, 194, 1679 C : magnus ille gentium theologus (Citeaux fait dependant jouer contre lui, autant que contre Aristote, son antiphilosophisme : « Quid ergo docuerunt vel docent nos apostoli sancti ? Non piscatoriam artem..., non Platonem legere, non Aristotelis versutias inversare », S. BERNARD, *In festo Apost. Petri*, sermo 1, 3, *P. L.*, 183, 407).

Richard de Cluny met en circulation, sans sa *Chronica*, la légende de Platon trouvé dans un tombeau, « super ejus pectus laminam auream in qua scriptum fuit : Credo in Christum nasciturum de virgine » ; elle passera dans MARTIN POLONUS (*M. G. H.*, 55, XXII, 461), chez BACON (*Metaph., de vitiis contractis in theol.*, éd. Steele, p. 9), chez S. THOMAS (IIa IIae, q. 2, a. 7, ad 3, sans le nom de Platon).

La qualification de *theologus* était communément employée chez les écrivains chrétiens : « Plato theologus, Aristoteles logicus » (lettre de Théodoric [= Cassiodore] à Boèce). Division des épithètes qui sera mise en question dans le dernier tiers du XIIe siècle, par la découverte du *De causis* et de la *Theologie d'Aristote*, sous le nom du Stagirite

Cf. C. BAEUMKER, *Der Platonismus im Mittelalter* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol.*, XXV, 1-2), p. 147.

2. Sur l'ensemble du néoplatonisme chrétien, contenu, tendances, variantes, cf. R. ARNOU, art. *Platonisme des Pères*, dans *Dict. Th. Cath.*, t. 12 (1925), col. 2258-2392.

nément consenties sous des élaborations ultérieurement très variées. On peut les retrouver partout, de Chartres à Cîteaux, de Tolède aux écoles de Paris, sans parler de Byzance, dans les commentaires de Denys comme dans les expositions du *Timée*. Ce sont : l'opposition des deux mondes intelligible et sensible, — la transcendance du Démiurge créateur, — sa présence à toute réalité dans son être même, — l'assimilation à Dieu comme sommet de l'activité humaine, — et, dans le domaine de l'expression, l'image de la lumière, universellement et complaisamment reprise, aussi bien par les esprits mathématiques que chez les littéraires[1]. A quoi il faut ajouter un double effort permanent, commandé par l'orthodoxie chrétienne, contre les pesées inhérentes à tout néoplatonisme : réaction contre le rôle accordé à des êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme, affirmation du caractère absolu de la création vis-à-vis de la matière elle-même.

Il importe d'observer ces incidences communes, traditionnelles en milieu chrétien, mais alors explicitement élaborées, avant de dégager les caractères particuliers de chacun des courants platoniciens, selon les étapes très significatives de leur influence. « Tous les platonismes communiquent, dit É. Gilson, les échanges entre groupes ne sont pas rares, mais ce serait un progrès que de les distinguer »[2].

Communes réactions chrétiennes

Refus des intermédiaires d'abord, non pas logoi, esprits, puissances, du platonisme moyen que nos médiévaux ignorent, ni logos de type origéniste, mais degrés des êtres selon le système plotinien. Dès là qu'on s'engage dans la dialectique de l'Un et du multiple, avec le sens de l'inviolable et immobile absolu de l'Un, on est amené à ne concevoir leur rapport que sous la forme d'une émanation décroissante, où sont compro-

1. Image qui est loin de n'être qu'un procédé littéraire : elle est l'expression adéquate de la métaphysique de l'émanation selon laquelle non seulement les intelligences, mais la nature même, remplies de la lumière de l'Un suprême et immobile, s'assimilent à lui dans la contemplation, explicite ou inconsciente.

Les concordismes avec la lumière biblique, depuis la religiosité du soleil dans l'Ancien Testament jusqu'au Logos lumière des hommes, est l'un des plus solides lieux communs des chrétiens, dans la théologie alexandrine comme dans la liturgie *(Sol salutis)*, chez Augustin (Dieu soleil des esprits ; *illuminatio*) comme chez Denys. Tout ce capital joue en permanence au moyen âge. Cf. R. Bultmann, *Zur geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, dans *Philologus*, 97 (1948), p. 1-36 ; F. J. Doelger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christliche Altertum*, Münster, 1925 ; O. Semmelroth, *Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schoepfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-Dionysius Areopagita*, dans *Scholastik*, 28 (1953), p. 481-503.

2. É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris, 1944, p. 380. Ce sont ces distinctions et ces échanges que nous voudrions discerner ici, dans la perspective du XIIe siècle. plus que dans la teneur originelle des systèmes. Cf. M. de Gandillac, *Le platonisme au XIIe-XIIIe siècle*, dans *Actes du Congrès Budé, Poitiers*, 1953.

mises et la création directe, et, au retour, l'immédiate assimilation à Dieu. Ce qui s'était produit chez Plotin se reproduit au XIIe siècle, plus particulièrement avec les quelques infiltrations de l'hermétisme, ou sous l'influence de la philosophie arabe.

La « hiérarchie » dionysienne, avec le prestige de son auteur, était une tentation plus forte ; mais il suffisait là d'expliciter, contre l'équivoque possible, l'interprétation, éclaircie déjà chez Scot Érigène, selon laquelle il s'agit non d'une hiérarchie d'êtres, mais d'une multiplication d'activités « formatrices ». Dès les années 1140, le commentaire de la fameuse définition de la hiérarchie (*Hier. cael.*, cap. 3) était fixé, de la plus orthodoxe et classique manière, par Hugues de Saint-Victor[1]. Il n'y a plus de problème.

L'émanatisme arabo-platonicien appelait lui, une résistance plus directe. Gondisalvi n'y avait-il pas cédé dans son *De unitate*[2] ? Le *Liber de causis primis et secundis* reprendra bientôt sans critique suffisante le schéma avicennien[3]. Alain de Lille, comme le *Liber XXIV philosophorum*, accepte, en tête de ses *Regulae*, les axiomes de la monade suprême : « Unitas de se genuit unitatem », sans doute sous l'influence des libellés de l'hermétisme alors en circulation ; mais il en détourne aussitôt les conséquences émanatistes : d'abord par une reprise de la transposition trinitaire jadis opérée par les docteurs chrétiens — « le Père *(Unitas)* engendre le Fils dans l'égalité *(Aequalitas)* » —, et il en développe avec une belle ampleur métaphysico-mathématique les ressources d'explication du dogme, à partir d'une formule augustinienne[4] ;

1. Hugues de Saint-Victor, *Expos. in Hier. cael.*, IV (*P. L.*, 175 992). Dès le début du commentaire, intervient la *formatio*, concept typique, pénétré d'ailleurs chez Hugues, de sens augustinien. « Propter hoc ergo unum lumen in multa se lumina participatione profudit, ut multos illuminatos ad unum lumen reformaret, ut dum illud participando multi acciperent, in illius forma omnes unum apparerent ». II, init. (175, 937). C'était là d'ailleurs être fidèle à la doctrine originelle de Denys. Cf. R. Roques *L'Univers dionysien*, Paris, 1954, chap. 3. L'activité hiérarchique.

2. Gundisalvi, *De unitate* : « Prima enim et vera unitas, quae est unitas sibi ipsi, creavit aliam unitatem, quæ esset infra eam » (éd. Correns, p. 5).

3. Cf. *infra*. Schéma avicennien au c. 4 : Quod primum causatum est intelligentia (éd. de Vaux, p. 97-102).

4. Alain de Lille, *Regulæ*, reg. 1 : « Unitas de se gignit unitatem, de se profert aequalitatem. Sic Deus a nullo, quilibet ab ipso ; sic gignit alterum se, idest Filium ; de se profert acqualem sibi, idest Spiritum Sanctum ». Et toute la reg. 4 : « In Patre Unitas, in Filio Aequalitas, in Spiritu Sancto Unitatis Aequalitatisque connexio » (*P. L.*, 210, 623-525). C'est, à la lettre, sauf la variante *connexio-concordia*, le texte de saint Augustin, *De doctr. christ.*, I, 5 (*P. L.*, 34, 21).

C'est là d'ailleurs la reprise des formules et de la spéculation des Chartrains, pour exprimer, à l'image du déroulement éternel de l'Unité première, le déroulement temporel : les êtres émanés existent, ont leur forme, *æqualitas essendi*, selon le modèle de la sagesse divine, le Verbe, *æqualitas Unitatis*. L'appropriation trinitaire augustinienne trouvait là évidemment une densité cosmique imprévue, qui devait choquer Guillaume de Saint-Thiéry ; cf. sa lettre à S. Bernard contre Guillaume de Conches,

ensuite par une analyse du passage de l'Un au multiple, basée sur la différence entre l'*alteritas* où sont introduits le mouvement et une certaine variabilité (cas des anges), et la *pluralitas* (cas des êtres terrestres, livrés à toutes les multiplicités)[1]. On reconnaît là, sous un vocabulaire de type boécien, l'émanatisme de la première Intelligence ayant en elle-même un principe de division, puisque d'une part elle est une nature intellectuelle participant d'une certaine façon à la nécessité de Dieu en le connaissant, et d'autre part elle est créée, et donc seulement possible de soi. La théorie de la première hypostase (Plotin, *De causis*, Avicenne plus tard) est christianisée à peu de frais.

Tous nos auteurs bénéficient là de la vigoureuse réaction d'Augustin lui-même, qui n'était pas seulement une défense de l'orthodoxie, mais l'effet d'une vie spirituelle toute commandée par cette incommunicable intimité de Dieu et de l'âme, qu'aurait mis en échec un quelconque intermédiaire, et plus que tout autre un intermédiaire cosmique : la vision immédiate de Dieu est l'objet même de son espérance. Cisterciens, Chartreux, Victorins, tous répercutent là et amplifient cette rigoureuse et sainte exigence de leur commun maître.

Le problème de la création de la matière était non moins urgent pour un chrétien, en même temps que plus intérieur au système platonicien et à ses radicales obscurités. Les commentaires anciens avaient tous buté, de Chalcidius aux Hermétistes, à cette *hylè* équivoque. Nos médiévaux éprouvent la même difficulté, corsée par les requêtes de leur orthodoxie[2] ; ils opposent là une explicite résistance à la pesée du système, mais non sans de laborieuses et significatives recherches.

Le système avait été alors stylisé, sans autre distinction des divers platonismes, dans la théorie des trois principes coéternels, comme explication de l'origine du monde : Dieu, la matière, les idées. C'est, hormis l'identification du Démiurge à Dieu *(Opifex)*, du Platon authentique (*Timée*, avant l'Un de Plotin). Là-dessus, rupture catégorique : « In hoc differunt auctores nostri a philosophis, déclare Hugues de Saint-Victor, quod philosophi Deum opificem tantum, et tria ponunt principia : Deum,

P. L., 180, 333-340. Cf. J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938, p. 55, 76-78.

1. ID., reg. 2 : « In supercælisti unitas, in cælesti alteritas, in subcælisti pluralitas... Cæleste est angelus, in quo primo est alteritas, quia est primus a Deo creatus, et primus post Deum mutabilis factus ; hic tamen non tantam dicitur habere veritatem, quantam habet subcæleste. Unde quia alteritas prima est pluralitas, in eo non dicitur esse pluralitas, sed sola alteritas ».

2. ADÉLARD DE BATH exprime cette difficulté ressentie par ses contemporains : « In hac enim difficultate tractandi de Deo, de noy, de *yle*, de simplicibus formis, de primis elementis disserendum est, que sicut propriam naturam compositorum excesserunt, ita et de eis disputatio alias omnes dissertationes et intellectus subtilitate et sermonis difficultate precellit ». *Quaest. naturales* (après 1126), in fine.

materiam, et archetypas ideas ; nostri vero unicum ponunt principium, et hoc Deum solum »[1]. Et, vers la même époque, Hugues de Rouen : « Fuerunt homines suis opinionibus sua sensa probantes, tria esse coaeterna dicentes, Deum scilicet, atque materiam, et formas omnes, Deum non creatorem sed opificem aestimantes, qui materiam et formas minime creasset, sed conjungere nosset et simul aptare potuisset »[2]. Pierre Lombard fixera pour les siècles ce procès de Platon : « Moyses... a Deo creatore mundum factum refert, elidens errorem quorumdam plura sine principio fuisse principia opinantium. Plato namque tria initia existimavit, Deum scilicet, exemplar, et materiam, et ipsam increatam sine principio, et Deum quasi artificem non creatorem »[3].

Alain de Lille réagit avec plus de vivacité : « Item qua insania ductus Plato asseruit quandam inordinatam materiam mundi prevenisse exordium » ; il dénonce en effet « quidam inter modernos » prétendant que la matière primordiale, bien que procédant de Dieu, existe *ab aeterno*[4]. Abélard avait déjà reproché à un théologien contemporain d'affirmer que Dieu n'est pas temporellement antérieur au monde[5].

Nous retrouvons ainsi, en plein moyen âge chrétien, la controverse historique provoquée, tout au long des siècles platoniciens, par *Timée* 28 b, qui de fait, sinon dans son texte immédiat, du moins par le poids du système, incline à mettre hors de l'action du Démiurge la matière, dès lors considérée comme éternelle. Ainsi Galien et Proclus : il y a une genèse causale, non une genèse temporelle du monde ; Philopon s'était opposé là-dessus à Simplicius. C'est à Chartres évidemment qu'on est sensible au problème. Bernard, Thierry, repoussent la théorie de la matière coéternelle à Dieu ; Guillaume de Conches, tant dans son interprétation de Platon que dans son commentaire de Boèce, présente une analyse remarquable des divers modes de durée, et, au terme d'un examen plein de précautions, entend disculper Platon des erreurs qu'on lui attribue, enregistrant par ailleurs les ressources fournies par Boèce dans sa distinction entre « perpétuité » (du monde) et « éternité » (de Dieu) (*De consol. phil.*, éd. Peiper, p. 139, 141 ; vocabulaire de Proclus, *In Tim.*, éd. Diehl, p. 238)[6]. Mais il allait alors à l'encontre de Chalcidius, le commentateur

1. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Expos. in Heptateuchon*, 4 (*P. L.*, 175, 33). Cf. *De sacramentis*, I, 1, 1 (*P. L.*, 176, 187).

2. HUGUES DE ROUEN, *Tract. in Hexameron* (c. 1141), I, 10 ; *P. L.*, 192, 1251. Voir tout ce paragraphe.

3. PIERRE LOMBARD, *II Sent.*, d. 1, c. 1.

4. ALAIN DE LILLE, *Summa « Quoniam homines »*, ms. Londres, Brit. Mus., 9 E XII, f. 169 ; éd. Glorieux, p. 128-129.

5. ABÉLARD, *Theol. christ.*, IV (*P. L.*, 178, 1286).

6. Beau cas pour observer le jeu des ressources platoniciennes et l'interférence des divers systèmes. 1. *Timée :* l'exégèse est habilement conduite de manière à ménager la perspective de Platon, tout en présentant une interprétation bienveillante, où, grâce à de subtiles formules (création non *in tempore*, mais *cum tempore*) est écarté en vérité

attitré du *Timée*, qui, à Chartres même, avait déterminé l'exégèse de quelques maîtres, et les avait amenés à sa solution d'une matière à la fois créée et éternelle[1]. Ainsi l'auteur d'une glose anonyme sur la *Consolatio* de Boèce : « Eterna vero dicuntur ante tempus et cum tempore et post tempora, idest que nunquam habuerunt principium nec finem habebunt, sicut Deus pater tagaton, et noys idest mens, et materia illa unde factus est mundus... Mundus autem dicitur eternus secundum philosophos quantum ad materiam, perpetuus vero quantum ad formam »[2]. Ainsi peut-être Bernard Silvestris qui, dans son *De mundi universitate*, ne dit mot de la création de la matière dans un contexte qui appellerait un énoncé exprès, sans doute parce qu'il estime l'éternité de la matière conciliable avec l'idée de création[3].

Jean de Salisbury est à sa manière le témoin de ces audaces, quand, exposant longuement la position de son maître Bernard de Chartres, « perfectissimus inter Platonicos seculi nostri », en faveur de la création *ex nihilo* de la matière, selon la tradition d'Augustin, il laisse entendre que d'autres acceptent son existence *ab aeterno*[4]. Peut-être même ces *quidam* admettent que la matière, comme les idées, sont *ab aeterno* mais non pas éternelles, au sens de vie immuable de par sa plénitude[5].

Sous la subtilité verbale de cet énoncé, c'est une recherche légitime qui s'exprime, et qui tend à surmonter l'irréductible rupture entre la mentalité biblique et la pensée grecque. Saint Thomas, on le sait, reprendra la tentative avec d'autres moyens que les Chartrains, mais non sans la même vive opposition de ses pairs. Pour les Grecs, le problème de l'origine

un temps imaginaire antérieur à la création. 2. Boèce : pour qui Platon est partisan de l'éternité du monde ; les Chartrains utilisent avantageusement l'analyse différentielle de *eternitas* et *perpetuitas*, empruntée par B. à Proclus, et décidément classique. 3. Augustin, en fin de compte, l'emporte avec son historicité biblique contre l'intemporel grec, et à l'intérieur d'un appareil idéologique et technique relevant pourtant du platonisme de Boèce.

1. Chalcidius, *Comm. in Timæum*, 23 (*Script. Græc. Bibl.*, 55, p. 185) : « Et mundus sensibilis opus Dei. Origo igitur ejus causativa, non temporaria. Sic mundus sensibilis, licet corporeus, a Deo tamen factus atque institutus, æternus est ». Cf. Boèce, *De consol. phil.*, V, n. 6.

2. Glose sur la *consolatio*, Paris, Bibl. Nat. 15104, fol. 193 (citée dans J. M. Parent, *infra*).

3. Pour ces positions, tendances, variantes des Chartrains, cf., avec textes inédits, J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938 : Création de la matière, p. 40-43 ; Création et temps, p. 96-106.

4. Jean de Salisbury, *Metalogicon*, IV, c. 35 (éd. Webb, p. 204-207).

5. Id. : « Quidam tamen, licet *ab eterno* concedant esse vera, ea tamen negant esse *eterna*, dicentes nichil esse eternum, nisi quod vivit, eo quod eternitas, teste Augustino, status est interminabilis vite ; (*ibid.*, p. 207).

Bernard disait les Idées *éternelles*, mais non pas *coéternelles* à Dieu : « Ideam vero, quia ad hanc parilitatem non consurgit, sed quodammodo natura posterior est et velut quidam effectus manens in archa consilii, extrinseca causa non indigens, sicut eternam audebat dicere, sic coeternam esse negabat » (*ibid.*, p. 206).

des choses se pose dans les termes du dualisme de la matière et de l'idée : la forme ou l'idée organise le chaos primitif en un cosmos; le temps n'a rien à voir dans cette fabrication comme telle. Pour l'Ancien Testament, pour la métaphysique biblique, si l'on peut dire, le monde n'est pas saisi comme analogue à l'œuvre d'un art manuel ; le problème des rapports de la forme et de la matière n'apparaît pas ; les notions de cosmos et de nature sont absentes. Création n'est pas fabrication, ni éclatement de l'Un idéal dans le multiple matériel ; la création implique temporalité. Le devenir hébreu, à l'inverse du devenir grec, comporte la coexistence du temps et de l'éternité ; le Créateur n'a besoin de rien, et il est seul éternel dans cette totale suffisance, mais l'éternité divine n'élimine pas le temps, non plus que le temps ne dissout la vérité des choses. C'est à contre fil de cette historicité biblique que le métaphysicien du XIIIe siècle disjoindra temps et création, pour accepter la possibilité d'une création *ab aeterno* ; c'est à contre fil de cette historicité que Jean de Salisbury donne un chaleureux consentement, et comme une ferveur religieuse, au thème platonicien (et augustinien) que seules sont vraies les réalités éternelles, VERE *sunt*, « que nec incursionum passionumve molestiam metuunt, non potestatis injuriam non dispendium temporis, sed semper vigore condicionis sue eadem perseverant »[1]. L'ambiguïté du *De mundi universitate* de Bernard Silvestris vient de là[2], et sa justification platonicienne de la *Genèse* est une entreprise paradoxale, jusqu'en sa légitimité théologique. Hors Chartres, tous les maîtres du XIIe siècle tiennent l'historicité de la création, comme le critère d'une création *ex nihilo*, matière comprise.

Présence d'Augustin

Autant nous devons, pour déceler les ressorts secrets de l'évolution de la théologie du XIIe siècle, être sensibles à la diversité des platonismes progressivement en effervescence, autant nous devons aussi maintenir la présence permanente du platonisme d'Augustin, comme le commun dénominateur de tous les syncrétismes. Son prestige absolu s'exerce, au point qu'il ne viendra à l'esprit d'aucun des maîtres ou des spirituels, comme il adviendra au XIIIe siècle, la pensée de discerner chez lui ce qui relève du docteur chrétien et ce qui provient de l'influence directe des philosophes païens, et donc prête à la liberté de la discussion. Ainsi ce que nous avons dit de son crédit religieux vaut équivalemment de son crédit philosophique; c'est seulement dans leur critique de la théorie des idées que les Porrétains,

1. Jean de Salisbury, *Metalogicon*, IV, 35 (éd. Webb. p. 204).

2. É. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, III (1928), p. 5-24, qui souligne fortement le christianisme du fond sous le paganisme de la forme.

dans la seconde moitié du siècle, amorceront un discernement : Alain de Lille, pour le disculper de complaisance fâcheuse envers Platon, alléguera les cinq manières de parler qui n'engagent pas toutes également, dans les références aux pensées d'autrui[1].

Certes l'influence d'Augustin sera très diversement distribuée : Pierre Lombard ne retiendra de la « philosophie » de son maître que de vagues perspectives générales, tandis que le *De causis primis et secundis* intègrera espressément des données systématiques dans son syncrétisme avicennisant. Saint Bernard, tout pénétré qu'il soit d'Augustin, en dissoudra jusqu'au vocabulaire dans son expéricence personnelle, tandis que Guillaume de Saint-Thierry respectera davantage la physionomie des thèmes augustiniens dans les plus originales transvaluations. L'absorption inconsciente ira, à peu près universellement, sauf chez les Porrétains, jusqu'au concordisme permanent entre les éléments dionysiens et les éléments augustiniens les plus irréductibles, et cela au bénéfice des fibres augustiniennes. Les *Causae primordiales* des dionysiens seront, hors de leur contexte, bloquées sur les *rationes aeternae* d'Augustin, comme le voulait déjà Scot Érigène d'ailleurs. Les symbolismes cosmiques de Denys interféreront dans l'imagerie du rhéteur africain. Bernard Silvestris tissera ensemble les textes de la *Genèse* d'Augustin et ceux du *Timée*. Ce n'est que vers la fin du siècle que sans toujours se l'avouer, les théologiens devenus plus attentifs aux techniques et aux structures de l'esprit, sinon à la position des problèmes, seront acculés à percevoir les incompatibilités des courants de la pensée grecque et de la mentalité latino-augustinienne (cf. chap. 12 et 13).

La diffusion universelle du vocabulaire philosophique d'Augustin est déjà significative. A des doses diverses, selon les tempéraments, selon les genres littéraires, nous trouvons chez tous nos écrivains le *mundus intelligibilis*, les *rationes aeternae*, l'intense valeur de *mens*, la dialectique de la *formatio* tant pour la genèse des êtres que pour les lois de l'esprit et la connaissance de Dieu. Le mot même de *philosophia*, que ce soit chez Abélard ou chez saint Bernard, conserve, sous des accents différents et malgré la tendance déjà sensible à se profaniser[2] face à la *doctrina sacra (theologia)*, son sens totalitaire de sagesse chrétienne.

Les thèmes *philosophiques* du platonisme augustinien qui composent le bien commun des théologiens sont aisément reconnaissables au milieu des syncrétismes :

les choses composent un ordre (ce qui n'est point une hiérarchie »)[3];

1. Alain de Lille, *Summa*, *op. cit.*, fol. 169 ; éd. Glorieux, p. 129.
2. Le terme *philosophi* désigne ainsi, à l'encontre de *philosophia*, les philosophes païens comme tels.
3. Cf. *infra*, § sur Denys.

la clef de cet ordre est dans la distinction et l'agencement de deux mondes dans cet univers, le monde intelligible et le monde sensible ;

la vraie réalité est celle du monde intelligible, le seul immuable, le seul *vrai* par conséquent ; nominalistes et réalistes, par une dialectique inverse, se réclameront les uns et les autres du même Augustin ;

Dieu, auteur de cet univers et de cet ordre, est la source de toute réalité, comme de toute vérité ; comme tel, il est transcendant, et c'est cette transcendance qui fonde son omniprésence ;

l'homme composé d'un corps et d'une âme, est par là-même entre ces deux mondes ; mais l'âme est par elle-même, une, substantielle, raisonnable, individuelle, lors même qu'elle régit un corps ; et cette définition détermine toute la philosophie médiévale, malgré la crue de l'aristotélisme ;

ce dualisme se répercute sur les voies et moyens de la connaissance : l'âme a deux faces, l'une tournée vers le monde intelligible, l'autre vers le monde sensible ; l'expérience chrétienne favorisera en permanence cette noétique, contre les nouveautés aristotéliciennes ;

l'intériorité est donc pour l'homme la loi suprême de la perfection et du bonheur, quitte à ce que l'existence dans un corps reste assez énigmatique, quitte aussi à ce que l'ouverture vers la société ou la nature soit compromise ;

le mal a sa racine dans le non-être originel de la créature ; seul l'Être immuable est vrai et bon ; la mobilité, le devenir est une tare, en vérité et en bonté ; et cela vaut pour l'homme, où ce mal devient, dans sa volonté, un péché.

Quoiqu'il ait eu accès au platonisme par des voies plotiniennes, Augustin ne cristallise pas ses éléments autour d'une spéculation sur l'Un mais sur la théorie des idées. Or, pour unifiées que soient ces idées en Dieu, dans le Verbe de Dieu, et malgré l'identité proclamée de l'un et de l'être, cette option ontologique, à l'intérieur de la cohérence Un-Idées où les uns et les autres se tiennent[1], n'est pas tant un choix philosophique que l'expression d'un tempérament religieux qui, à la limite, se révèlera inconciliable avec une autre famille d'esprits, platonicienne aussi bien mais pénétrée de la mystique de l'Un. Tandis que Denys et les siens engagent le cosmos dans la dialectique même qui aboutit à l'extase au-delà de l'intelligible, Augustin, chrétiennement infidèle à Plotin, inverse le processus de l'ascension vers Dieu, qu'il découvre, lui dans les profondeurs intimes

1. Les Chartrains ne sentent pas encore l'option ontologique qui s'imposera, après la crue néoplatonicienne du milieu du siècle, entre l'Un et l'Être. Un commentateur du *De Trinitate* de Boèce adopte simultanément, en termes excellents, le thème de l'Unité, et, citant le mot fameux de l'Exode, la théologie de Dieu-Être. Cf. le texte cité par Parent, *op. cit.*, p. 183 (Unité) et 195 (Être). De même Thierry de Chartres, *Librum hunc*, éd. Jansen, p. 9-10.

de l'esprit, délivré de la dispersion des créatures et de l'angoisse du devenir. Le *mens* n'est pas le νοῦς grec du *Timée* ni de Denys. Pareille intériorité, pour laquelle les objets ne sont plus que des occasions, favorise une théologie de la grâce où la liberté des bons vouloirs divins joue, dans une rencontre personnelle, en dehors des dispositions et des intelligibilités de la nature, qui n'est plus qu'un champ d'expérience. Le dualisme platonicien en vient ainsi à nourrir une distinction de la grâce et de la nature, dans un sens fort différent du *super-naturalis* des dionysiens. De même l'augustinisme répercute dans la spiritualité chrétienne l'indifférence radicale de l'οὐσία platonicienne au monde des choses concrètes de l'existence dans laquelle nous vivons. L'historicité biblique, plus vivement éprouvée chez les évangélistes de la fin du siècle, jouera à l'encontre, interférant alors curieusement avec une mentalité aristotélicienne, prête à une critique des idées platoniciennes. Le réalisme de l'Incarnation favorisera la mise en place théologique des causes secondes, dans le temps et l'espace.

Le platonisme du Timée et de Boèce

Plus nous observons ainsi les ressources qu'Augustin tire de son platonisme au bénéfice de la *grâce* chrétienne, plus notre curiosité est en éveil sur les éléments du même platonisme qui vont engendrer et nourrir, en théologie, dès avant l'entrée d'Aristote, le sens de la *nature* et de ses causalités sous la liberté divine de la grâce. Car nous sommes au point où la dialectique entre le Dieu inconnu du mystère et le Dieu cosmique, intérieure à tout platonisme, va travailler la plus évangélique reflexion chrétienne, elle-même tendue entre les deux contemplations dès la première page de la Bible, où les deux récits de la création (*Gen.*, c. 1 et 2) sont ainsi différemment accentués. Le texte du *Timée* fournit la matière, littéraire et doctrinale, de cette perspective, que Boèce avait déjà latinisée en concurrence de l'expérience augustinienne.

L'étroite rencontre du *Timée* et de Boèce, dans l'une des plus actives zones philosophiques du XIIe siècle, n'est pas fortuite ; le beau poème de la *Consolatio*, livre III, metr. 9, n'est-il pas un résumé, en vingt-huit vers, du traité platonicien? et les manuscrits anciens de la version du *Timée* portaient en marge de nombreux passages de Boèce. Les maîtres de Chartres devaient trouver là non seulement une source commune d'inspiration, mais le statut scolaire de leur enseignement : préludant aux programmes des universités du XIIIe siècle, ils commentent à la fois le dialogue platonicien, la *Consolatio*, et en outre, ce qui est notable, l'opuscule boétien *De Trinitate*[1].

1. Nous renvoyons une fois pour toutes au riche exposé, à base d'inédits, de T. GREGORY, *Note e testi per la storia del platonismo medievale*, dans *Giorn. crit. della filos. ital.*, 1955, p. 346-384, et à J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938.

Sur cette copieuse littérature de commentaires, tant de la *Consolatio* que du *Timée*, cf. P. COURCELLE, *Étude critique des commentaires sur la* Consolatio Philosophiæ *de Boèce du IXe au XVe siècle*, dans *Arch. d'hist. doctr. litt. du m. â.*, XII (1939), p. 5-140 ; R. KLIBANSKY, *The continuity of the platonic tradition during the middle ages*, Londres, 1939.

Chalcidius avait dès longtemps révélé aux Latins le *Timée*[1], qui fonde l'estime des médiévaux pour Platon, puisque ses autres œuvres leur furent pratiquement inaccessibles. Au XIIe siècle, c'est ce dialogue qu'on trouve dans les bibliothèques, monastiques ou épiscopales ; c'est lui que citent Abélard, Saint-Victor, Jean de Salisbury, Alain de Lille ; Adélard de Bath emprunte consciemment le titre de son opuscule *De eodem et diverso* à un de ses paragraphes. Mais la version de Chalcidius, ne fournissant pas la partie du texte concernant l'homme (elle ne contient que 17-53), l'équilibre du traité se trouve déplacé vers sa matière cosmologique ; il apparaissait ainsi comme une étude des origines et de l'ordre du monde : « Unde possumus dicere, commence Guillaume de Conches, quod materia hujus libri est naturalis justitia vel creatio mundi »[2]. C'était restreindre encore la perspective du système platonicien ; mais c'était là même fournir un aliment exceptionnel à des esprits devenus sensibles à la nature et aux problèmes que posaient sa création et ses rapports avec Dieu.

Le commentaire de Chalcidius pouvait être sans génie, comme tous les commentaires ; il apportait du moins, avec ses clartés prosaïques, une précieuse information sur l'histoire féconde du traité (il avait derrière lui le commentaire de Jamblique, de Prophyre surtout, † 305), et procurait des instruments lexicographiques efficaces dans cette période créatrice de vocabulaire philosophique. Il est d'ailleurs important de noter que Chalcidius apporte là non pas les formes et la méthode propre de la spéculation plotinienne, mais la conception hellénistique du monde dans la recherche des harmonies du cosmos (Posidonius, lui-même commentateur du *Timée*, embrassant dans sa philosophie, avec la continuité dynamique des choses, les harmonies de l'homme et de la nature). Il maintient donc, dans tout le XIIe siècle, et sous les submersions néoplatoniciennes successives, une bonne part du capital primitif platonicien[3].

1. La traduction de Cicéron, qu'utilisait saint Augustin, semble n'avoir pas été couramment utilisée au XIIe siècle.

2. GUILLAUME DE CONCHES, *Comm. in Timeum*, ms. Paris, B. N. 14065, f. 53r (cité Parent, *op. cit.*, p. 142). Sur ce que Guillaume croyait de l'origine de la version de Chalcidius, cf. (sous attribution à Honorius d'Autun) *P. L.*, 172, 247-248.

3. Cf. SWITALSKI, *Des Chalcidius Commentar zu Platos Timäus* (*Beiträge* de Bæumker, III, 6), Münster, 1902.

Noter que, chez Augustin et par lui, sont présents aussi des éléments remontant au platonisme moyen, et que la lecture de quelques œuvres des Cappadociens procurera de même des éléments antérieurs au stade néo-platonicien. Ainsi le terme *platonici*, au moyen âge, implique inégalement la confusion entre le platonisme originel et le

Rappelons la matière platonicienne ainsi proposée, dont l'élaboration est entreprise, par Guillaume de Conches entre autres, non plus dans un vague commentaire doctrinal, mais à partir d'une exégèse littérale serrant de près le texte[1] :

le monde est ordre et beauté; il se présente, dans sa multiplicité et au-delà des générations particulières, comme un tout (Boèce renforce cette considération, assez éloignée d'Aristote ; le terme fréquemment employé d'*universitas* l'exprime jusque dans le vocabulaire)[2] ;

il est nécessairement fait d'après un modèle, exemplaire immobile et éternel, le Vivant en soi, comprenant toutes les essences (on sait avec quelles variantes est traité le grand thème platonicien) ;

la construction de ce monde (création, disent les commentateurs chrétiens) est l'œuvre d'un Ouvrier, cause efficiente, démiurge, qui agit par sa bonté expansive (les commentateurs du XIIe siècle ne lisent pas dans leur texte l'émanatisme, que réveillera le courant dionysio-érigéniste) ;

ce monde a une âme, principe ordonné de ses mouvements et cause de la vie ;

la matière est le substrat de l'organisation de ce monde (créée, elle aussi, disent les commentateurs ; cf. *supra*) ;

néo-platonisme. Il semble qu'il se fixera peu à peu sur les philosophes partisans des idées séparées.

— Dans la même zone, est à signaler MACROBE (fin IVe s.), lecteur fervent des *Ennéades* comme du *Timée*, à travers Porphyre (Comm. sur le *Timée*) qu'il suit avec une vénération d'adepte. Auteur de second plan, il fait cependant figure de source, pour le néoplatonisme médiéval, avec son *Comm. in somnium Scipionis.* Ce sont ses propos sur l'âme (énumération des définitions de l'âme, I, 14, 19), sur son incorporalité et son immortalité qui lui valent ce crédit; il est de ces païens chez qui Abélard découvre l'enseignement du Christ et on s'appuiera sur lui pour tenir l'immortalité personnelle contre des textes équivoques d'Avicenne (Guillaume d'Auvergne). Il est aussi de ceux qui servent d'autorité en faveur de l'âme du monde. Il est le véhicule de considérations pythagoriciennes sur les propriétés des nombres (*In somnium Scipionis*, I, 5 et 6) ; et par lui sera connue et diffusée l'analyse plotinienne du progrès des vertus, utilisée par les théologiens pour rendre compte des expériences spirituelles.

1. Guillaume de Conches distingue expressément le « commentaire » *solam sententiam exequens* et la « glose » attachée à la *continuatio litteræ:* « ... quia commentatores litteram nec continuantes nec exponentes soli sententiæ serviunt ». Cf. le début de sa glose sur le *Timée*, cité PARENT, *op. cit.*, p. 19 et 138.

2. Ce n'est pas là une donnée secondaire, mais une pièce essentielle de la vision platonicienne du monde (« Le Démiurge a ainsi combiné, d'abord pour que le Tout fût autant que possible un Vivant parfait, formé de parties parfaites, et en outre pour qu'il fût unique » 33a). Le commentateur médiéval l'a parfaitement compris : « Plato enim non de creatione alicujus rei in mundo contente egit, sed de ipso universo in quo omnia continentur. Unde per hoc *omne* instituendum, nec hoc nec illud voluit significare, sed ipsam universitatem, que in suo genere, idest in genere rerum sensibilium, optima est et perfectissima ». *In Timeum*, ms. Paris, B. N. 14522, fol. 25rv. (cité Parent, *op. cit.*, p. 65). Et Guillaume de Conches : « Dixit [Plato] *omne*, quia mos fuit antiquorum mundum quoddam *omne* vocare ». *In Timeum*, éd. Parent, p. 149.

l'homme, centre de cet univers, en répercute en lui tous les éléments, « microcosme », mais pour le dominer par son intelligence (le christianisme des commentateurs transforme profondément cette donnée, par le thème augustinien de l'*imago Dei*) ;

enfin nos auteurs puisent dans le *Timée* les éléments d'une physique (sphères célestes, éléments, espace, etc.), qui va se trouver en concurrence avec les théories de Ptolémée, que les traducteurs, dès le début du siècle, font entrer en circulation.

Trois points de fermentation, outre la théorie des idées, se révèleront dans les esprits et dans les écoles :

Premièrement, l'identification du démiurge *(opifex)* à Dieu : elle bouleverse profondément l'économie du système, fort bien perçue et énoncée par nos médiévaux dans la théorie des trois principes coéternels, qu'ils rejettent évidemment (cf. *supra*) ; cette identification de Dieu à l'*Opifex* du *Timée* fournissait de belles ressources spéculatives ; elle comportait aussi des équivoques, que la critique d'un Simon de Tournai entre autres tentera de lever.

Deuxièmement, à la jointure du scénario biblique et du *Timée*, le déroulement effectif de la création : avec respect, mais fermement, est écarté, tant par Hugues de Saint-Victor que par les Chartrains, et décidément par Pierre Lombard lui-même, l'idéalisme d'Augustin, considérant comme purement mentale la succession des jours : l'historicité de la Bible et le réalisme physique de Platon concourent à cette élimination ;

puis, quant à la genèse même du cosmos, controverse assez aiguë, et très significative, sur le chaos primitif, les uns, fondés d'ailleurs sur le texte du *Timée* et l'interprétation de Chalcidius, en même temps que sur la lettre biblique, admettant le désordre initial[1], les autres (Guillaume de Conches), dans un naturalisme décidé, enseignant que dès le début jouèrent les lois de la nature selon leur déterminisme ordonné, et non selon un bon vouloir arbitraire de la Divinité[2].

Troisième point, la théorie de l'Ame du monde : adoptée par Abélard et ses disciples, par l'ensemble des maîtres chartrains, avec une gamme d'interprétations que résume à point Guillaume de Conches[3], elle fut assez rapidement éliminée, non tant peut-être par le refus abrupt de

1. *Timée*, 30 a. CHALCIDIUS, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum ejusdem commentario*, éd. Wrobel, 1876, ch. 123, p. 188 : « Post enim Chaos, quem Graeci hylen, nos silva vocamus... ».

2. Cf. M.-D. CHENU, *Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XIIe siècle*, dans *Arch. hist. doct. litt. du m. â.*, XX (1953), p. 25-30.

3. GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia mundi*, I, 15, *P. L.* (sous attribution à Honorius d'Autun), 172, 46. Trois interprétations : c'est une énergie naturelle conférée par Dieu aux choses; c'est une substance incorporelle animatrice de l'univers et présente à ses parties ; c'est le Saint-Esprit. Cf. T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches*, Florence, 1955.

Cîteaux[1] ou de polémistes étroits, que par la réflexion organique des théologiens ; de fait, elle est l'un des thèmes païens le plus difficilement conciliables avec la mentalité biblique, pour autant qu'elle réduit l'économie historique de l'Esprit à l'évolution du cosmos ; Augustin cependant ne l'avait pas repoussée, et saint Basile avait accepté le concordisme Esprit Saint-Ame du monde ; tant était grande la séduction de Platon pour l'intelligence du mystère chrétien.

Aussi bien, par delà le fallacieux concordisme des trois hypostases plotiniennes (l'Ame du monde étant la troisième) et de la Trinité, Platon présente ici de vraies valeurs spirituelles contre Aristote. « Aristote a pour ainsi dire rayé l'âme de son image de l'univers ; les moteurs des cieux sont des intelligences ; l'âme n'apparaît que dans les corps vivants sublunaires, à titre de forme du corps, notion tout intellectuelle d'un physiologiste qui cherche le principe des fontions corporelles ; l'âme, comme siège de la destinée, a disparu »[2]. Chez les platoniciens au contraire, partisans de l'unité substantielle du cosmos et de la sympathie de ses parties, les âmes ont une fonction cosmique ; elles ont une destinée, jouant dans le détail du gouvernement des choses le même rôle que l'âme du monde dans l'ensemble ; l'âme est l'intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible. De fait, les Pères avaient fait une critique sévère de la définition aristotélicienne de l'âme. Le Ps.-Grégoire de Nysse (Némésius) est le pivot de cette résistance en plein moyen âge : cette définition est un danger mortel pour la substantialité de l'âme, et donc pour son immortalité (*De natura hominis*, *P. G.*, 40, 560). L'entrée de Denys, dont la Hiérarchie ne fait pas place à l'Ame du monde, ménagera avantageusement ces valeurs platoniciennes de la continuité cosmique des âmes ; en les adoptant, saint Thomas rompra avec l'architecture du cosmos d'Aristote.

Au cours de ces exégèses et dans ces efficacités théologiques du *Timée*, deux éléments de la méthode platonicienne font problème. Un élément littéraire, mais de grande portée philosophique : l'affabulation des mythes, et tout d'abord du mythe de la cosmogenèse, du Démiurge lui-même, par quoi il est rendu compte des ambiguïtés de ce qu'on appelle la théologie du *Timée*. Nos médiévaux ont observé judicieusement le rôle du mythe. Guillaume de Conches, après l'avoir noté chez Boèce, s'est proposé d'en

1. Arnaud de Bonneval, l'ami de saint Bernard, *De operibus sex dierum*, *P. L.*, 189, 1515 ; la *Disputatio altera adversus Abaelardum*, *P. L.*, 180, 321-322 (On sait que cette « seconde » dispute ne peut être attribuée à Guillaume de Saint-Thierry ; elle fut composée par un abbé bénédictin, à la prière d'Hugues de Rouen).

2. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, 2 : Période hellénistique et romaine, Paris, 1948, p. 458.

expliquer l'extension chez Platon[1]. Abélard y voit une exigence de la philosophie elle-même, dès lors qu'elle veut exprimer des réalités mystérieuses[2] ; et Alain de Lille voit dans ces « couleurs » (c'est le terme de la rhétorique pour ces *integumenta*) l'effet d'une nécessaire pudeur de l'esprit[3]. Mais ni les uns ni les autres n'ont mesuré en profondeur ce rôle du mythe platonicien. Abélard, sous prétexte de disculper Platon d'un animisme grossier, ne voit que métaphore dans cet *involucrum*[4]. A Chartres, le mythe est tourné en allégorie décorative ; et l'exégète doctrinal est alors amené à une interprétation tendancieuse, qui prétend trouver dans le texte une solution rationnelle au problème de l'origine du monde[5].

Le second élément est plus important encore, touchant à l'inspiration même de Platon, à ce que nous pourrions appeler son socratisme, c'est-à-dire la présence sous la construction du Philosophe, de l'initiative spirituelle de son maître, qui procure à sa pensée, sinon à son système, un goût pour la conscience, une sensibilité aux valeurs, un caractère existentiel, toutes richesses qui l'auraient rendu ouvert malgré tout à l'idée de création, et qu'Aristote ne conservait pas. Les médiévaux ignorent avec le génie de Socrate, cet éveil humain de la philosophie. L'augusti-

1. Guillaume de Conches, *Comm. in Boet. de Consol.*, ms. Orléans, 274, f. 37 a : « Quod Plato voluisset omnes animas simul creatas fuisse, nusquam invenitur ; sed impositas esse stellis et descendere per planetas, hoc quidem invenitur. Sed dictum est hoc in *O qui perpetua* per integumentum, et hoc idem ostendemus, Deo annuente vitam, super Platonem ».

2. Abélard, *Introd. ad theol.*, I, 19, *P. L.*, 178, 1022 : « Semper philosophia arcana sua nudis publicare verbis dedignata sit, et maxime de anima et de diis per fabulosa quaedam involucra loqui consueverat ». Cf. *Theol. « Summi boni »*, éd. Ostlender, p. 14.

3. Alain de Lille, *De planctu Naturae*, *P. L.*, 210, 452 : « Nolo enim ut prius plana verborum planitie explanare proposita, vel profanis verborum novitatibus profanare profana ; verum, pudenda aureis pudicorum verborum phaleris inaurare, variisque venustorum verborum coloribus investire ». Et l'interlocuteur de Nature l'interroge alors sur le contenu de ces métaphores qui ne le satisfont pas : « Quamvis enim plerique auctores sub integumentali involucro aenigmatum, ejus naturam depinxerint, tamen nulla certitudinis nobis reliquerunt vestigia ». *Ibid.*, 454.

4. Abélard, *Introd. ad theol.*, I, 20, *P. L.*, 178, 1023 : « Clarum est quae a philosophis de anima mundi dicuntur, per involucrum accipienda esse. Alioquin summum philosophorum Platonem summum stultorum reprehenderemus. Quid enim magis ridiculosum quam mundum totum arbitrari unum animal esse rationale, nisi per hoc integumentum sit prolatum ? » Cf. *Theol. « Summi boni »*, *loc. cit.*, p. 15-16. Sur l'emploi significatif d'*involucrum*, cf. M.-D. Chenu, *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, 22 (1955), p. 75-79.

5. Boèce en était déjà là, voire Proclus, dans son commentaire du *Timée*. Les dieux, chez Platon, relèvent de l'ordre du mythe et de *l'existence*, ils sont causes du devenir. Désormais, le Bien, les idées (créatrices), voire l'Être, se posent à titre de causes de l'*essence*, au-delà de l'essence, mais dans son prolongement dialectique et sur la même ligne. Boèce parlera là une langue abstraite, et ses figures ne seront que des allégories. Et ainsi tout le moyen âge. La cosmogonie de Bernard Silvestris n'échappe pas à ce sort du platonisme. Alain de Lille en donne un parfait exemple dans sa description allégorique de *Nature* et d'*Amour*, *loc. cit.*

nisme ne vient pas compenser, en doctrine philosophique, sinon en vie spirituelle, cette lacune : nos commentateurs du *Timée* développent fidèlement et unilatéralement leur « philosophie du monde », sans que la connaissance des choses suscite une réflexion majeure sur la connaissance de soi ; et le Dieu omniprésent, *forma essendi* de toute créature, qu'enseigne Thierry de Chartres, ou plus tard l'*Un* des Porrétains, n'a aucun des accents du Dieu des Soliloques. D'Augustin ce sont les divers traités sur la Genèse qu'ils lisent et relisent, en vue d'un concordisme persévérant : le schéma des « modi universitatis » encadre les « seminales rationes », et la « possibilitas absoluta » définit la « materia informis » d'Augustin ; pour platonicien que soient les deux vocabulaires, ils sont évidemment différents[1].

∴

Si l'on peut parler de l'augustinisme de Boèce, si donc l'auteur de la *Consolatio* a pu contribuer à une lecture augustinienne du *Timée* (dont les vocabulaires susdits sont précisément des traces), il reste qu'il lisait les ouvrages platoniciens avec d'autres yeux qu'Augustin, plus scolairement fidèles, et sans la transsubstantiation religieuse et philosophique du docteur chrétien. De fait, Boèce, jusque dans ses hautes aspirations spirituelles, reste un homme formé à l'École — celle d'Ammonius d'Alexandrie, qui le met, parmi les écoles néoplatoniciennes, dans le sillage de Proclus[2] — et il en conserve l'érudition, les techniques, les méthodes. Il est loin cependant de manquer de personnalité, dans sa curiosité, dans ses options, dans ses convictions intériorisées, dans sa noblesse ; son succès extraordinaire, dans le moyen âge latin[3], nous en impose en tout cas l'indiscutable témoignage. Voici en bref les éléments et qualités qu'il apporte au syncrétisme platonicien du XIIe siècle, et, au-delà, à toute la mentalité philosophique médiévale.

1. D'abord un dessein délibéré, quoique non réalisé dans son programme, de concilier Platon et Aristote : « Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam, eosque non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrem »[4]. Propos d'un disciple dont l'admiration ne consent pas à choisir entre deux maîtres, entre deux vérités de ses maîtres ; mais aussi expression, dans cet esprit modeste, de deux exigences

1. Observons ce concordisme des deux langages (augustinien et platonico-boécien) dans les divers traités chartrains, tels celui de Clarembaud d'Arras sur le *De Trinitate*, éd. Jansen, p. 64, le *Liber de eodem secundus*. Cf. Parent, *op. cit.*, p. 207-213.

2. Cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943 : *Boèce*, p. 257-312, qui, en démontrant B. disciple d'Ammonius, a fort éclairé son néoplatonisme originel.

3. Cf. ci-dessous, *Aetas Boetiana*.

4. Boèce, *De interpretatione, Ed. sec.*, éd. Meiser, p. 79.

intellectuelles, aussi impérieuses qu'inconciliables de fait, dans la conception de l'univers, selon que sa vérité est située dans la stabilité d'essences identiques à travers les multiples individus, ou dans la réalité concrète expérimentée et seule existante. Bernard de Chartres adopte le dessein de son maître ; mais Jean de Salisbury, dont la finesse prévaut sur la rigueur systématique, dit avec humour qu'il était bien difficile de reconcilier après leur mort deux hommes qui furent en désaccord pendant leur vie[1].

En fait, Boèce platonise; s'il demeure fidèle à Aristote dans la logique et la méthodologie du savoir, il cède à un réalisme métaphysique où la philosophie aristotélicienne des formes substantielles retourne à la seule vérité des essences pures[2] ; l'absence chez lui de la pièce essentielle de l'intellect agent est significative. Écoles et maîtres, qui ignorent avec lui cette pièce, poursuivent tous, au XIIe siècle, jusque dans leurs solutions contraires, nominalistes et réalistes, cette expérience, saisissant effet de l'ambiguïté du système ; les *Porretani*, après leur maître Gilbert, la mènent avec le plus fidèle respect, et non sans sauver une forte dose d'aristotélisme, même lorsque les infiltrations massives de néoplatonisme à la Proclus élargiront le premier syncrétisme. La théorie trinitaire de Gilbert manifeste, d'efficace manière, jusqu'en théologie, le déterminisme des positions de Boèce.

Chez les spirituels, l'absolue primauté augustinienne ne laissait place à Boèce et à sa scolastique que pour soutenir, ici ou là, avec quelques éléments de vocabulaire ou de définition, un certain conceptualisme qui teinte d'humanisme leur mystique. Ainsi chez un Alcher de Clairvaux et surtout un Richard de Saint-Victor. Mais la « philosophie » de la *Consolatio* ne pouvait que paraître trop profane aux auteurs monastiques, comme elle le sera effectivement pour les évangéliques de la fin du siècle.

1. Jean de Salisbury, *Metalogicon*, II, 17 (éd. Webb, p. 94) : « Egerunt operosius Bernardus Carnotensis et auditores ejus ut componerent inter Aristotelem et Platonem, sed eos tarde venisse arbitror et laborasse in vanum ut reconciliarent mortuos qui, quamdiu in vita licuit, dissenserunt ».

Seule l'entrée des œuvres d'Aristote, au XIIIe siècle, bloquera sans l'anéantir, ce dessein de concordisme, permanent du XIIe. Hermann le Dalmate observe le désaccord des deux définitions de l'âme, mais esquisse leur coordination (*De essentiis*, en 1143 ; ms. Oxford, Corpus Chr. Coll. 243, p. 102v, 106, cité Haskins, *Studies in mediaeval science*, p. 61) ; Hugues de Saint-Victor réduit la division platonicienne des sciences (formule de Boèce) à celle d'Aristote, *Disdacalion*, II, 2 (*P. L.*, 176, 752) ; etc. Augustin exprimait déjà, après Porphyre, cette confiance en une philosophie unique : « Non, defuerunt acutissimi et solertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur ; multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina » *Contra Academicos*, III, 19, 42 (*P. L.*, 32, 956).

2. Guillaume de Conches l'avait bien observé : « Boetius vero in utroque fuit nutritus : in aristotelica, in dialectica et logica ; in platonica, in philosophia ». *In Boetium de Consol.* (2e rédaction), ms. Paris B. N. 6406, fol. 9 v.

2. Premier effet de ce concordisme : la vie de l'esprit se développe à deux niveaux, irréductibles sous leurs échanges permanents ; le platonisme d'ailleurs, en définissant la réalité la plus profonde comme indépendante des formes limitées où l'intelligence connaît les choses, appelait déjà ce dédoublement. Boèce est, pour le monde latin, le créateur d'une des expressions les plus accréditées de ce dualisme noétique : il y a, avec deux ordres d'objets, les *intellectibilia* (la Divinité toujours une et identique au-delà de toute voie d'accès sensible) et les *intelligibilia* (esprits créés, âme humaine, accessibles par la similitude du sensible), deux types de connaissance, relevant l'un de l'*intellectus*, l'autre de la *ratio* ; dans ce second registre, passe toute la noétique aristotélicienne[1]. Autant que les professionnels de l'École, ce sont ici les spirituels qui suivent Boèce, pour rendre compte de leurs expériences. Les nombreux traités *De anima*, cisterciens ou autres, recoupent, sous des vocabulaires variés, ces catégories. Richard de Saint-Victor y appuie son analyse des degrés de la contemplation. L'« intelligence » a de soi valeur religieuse ; elle seule prouve Dieu ; c'est la faculté proprement théologique (Thierry de Chartres), alors que l'entendement *(ratio)* est la faculté de l'être prédicamental et nombrable.

3. Les influences métaphysiques de Boèce ont été plus décisives encore, au niveau des énoncés qui devinrent classiques, au point que souvent un saint Thomas en devra tourner les formules plutôt que les écarter. De fait, avant l'entrée active d'Aristote lui-même (texte de la *Métaphysique* vers 1240), Boèce règne dans les écoles, partout où l'analyse métaphysique de la condition de créature nourrit la contemplation de Dieu, telle que lui-même l'avait exercée dans ses opuscules théologiques. Composition de l'être créé, simplicité de l'Être divin : c'est le thème central, néoplatonicien dans la mesure où il a comme clef de voûte la primauté de l'Un, mais aristotélicien dans son traitement à partir de la notion de forme : Dieu est forme pure, les êtres sont composés de forme *(quo est, esse)* et de sujet *(quod est)*. L'interprétation réaliste de cette distinction entraînera Gilbert de la Porrée au-delà de l'exégèse boétienne de ses congénères chartrains, et, théologiquement, compromettra sinon l'orthodoxie, du moins l'équilibre de sa doctrine trinitaire. Si Dieu est la *forma essendi* de toute créature (et là les énoncés boétiens recoupent les idées augustiniennes), les êtres créés ne sont cependant pas que des reflets incarnés du monde intelligible, des épiphanies de Dieu ; ils ont une consistance propre, et l'activité divine ne se substitue pas plus à leur activité que la forme divine ne se substitue à leur forme unie à la matière. Aristotélisme de Boèce, là même où il affirme la présence ontologique de Dieu dans les êtres. Il a ainsi, sans exclure les idées-formes, vaincu l'indifférence

1. Enoncé de base : *Comm. in Isag.*, I, 3, éd. Brandt, p. 8-9. « Ratio humani tantum generis est, sicut intelligentia sola divini ». *Consol.*, V, pr. 5, 4.

radicale de l'*ousia* platonicienne au monde des choses concrètes actuellement existantes dans lesquelles nous vivons. Jean de Salisbury discernera parfaitement cette opération, face au platonisme augustinien[1]. C'est là non seulement une opération philosophique, mais la base d'une religion, d'une théologie, d'une spiritualité alors très nouvelles. Quant au panthéisme d'Amaury de Bène, tout appareillé qu'il soit de vocables boétiens, il ne sera possible que par une extrapolation grossière de la doctrine.

4. Les sciences de la nature ont donc leur statut autonome : Boèce est, et demeurera jusque chez un saint Thomas (*Comm. in De Trin.*, qu. 5 et 6), le grand maître de la méthodologie d'un savoir différencié selon ses objets. La théologie, assurée sa transcendance, use pour se construire de concepts rationnels, valables selon leur structure propre à l'intérieur de la foi, et mesurables en topique théologique. Là aussi, au terme d'un siècle de commentaires, saint Thomas tirera grand parti de l'œuvre de Boèce, et le mot célèbre, « Locus ab auctoritate est infirmissimus » (I[a], q. 1, a. 2, ad 2), reprend le critère de ses jugements de valeur. Ce n'est point l'heureux effet de sa seule qualité de logicien, si Boèce forme nombre de concepts destinés à devenir le capital commun des théologiens (nature, personne, substance, éternité, providence, etc.), mais confiance religieuse dans le travail rationnel. La *Consolatio*, expressément construite sur des valeurs proprement rationnelles, est le cas-limite de cette confiance théologique ; elle n'est pas une œuvre profane, « païenne » : aucun des médiévaux, même le plus antiintellectualistes, ne la tiendra pour telle. En ce sens, et sur les fondements susdits, Boèce est le premier des scolastiques, ce qu'on ne peut certes pas dire d'Augustin; il réussit à employer la logique d'Aristote en un domaine où elle n'était pas habilitée à pénétrer : l'Être premier et les esprits purs.

Tel est donc, très différent de celui d'Augustin, le néoplatonisme de Boèce : la ligne de partage se prolongera subtilement mais efficacement au XII[e] siècle, et le moindre épisode la révèlera, telle la correspondance de Nicolas de Clairvaux et de Pierre de Celles se querellant sur la primauté de l'unité (type platonicien) et de la simplicité (type augustinien)[2]. La clientèle des deux docteurs est bien différente. L'augustinisme de Boèce, y compris dans son *De Trinitate*, que les théologiens lisent à côté du *De Trinitate* d'Augustin, relève plus des lieux communs du néoplatonisme (à teinte Proclus), que de ses accents personnels. Les concordismes tentés sont à la fois légitimes et contestables. Sa philosophie de la liberté, sa théologie de la prescience divine, seront efficacement mises en œuvre par l'École, et, avant beaucoup d'autres, saint Anselme, dans sa *Concordia praescientiae cum libero arbitrio*, utilisera, en concurrence de saint Augustin,

1. Ainsi, entre autres observations, *Metal.*, II, 20, éd. Webb, p. 115.
2. Cf. M.-D. Chenu, *Platon à Cîteaux*, dans *Arch. hist. litt. doct. du m. â.*, 21 (1954), p. 99-106.

le fameux passage de son commentaire du *Peri hermeneias*, ch. 9, sur la contingence ; mais elles ne pourront jamais devenir homogènes à l'accent chrétien ni à la qualité spirituelle du *De gratia et libero arbitrio* d'Augustin, répercuté dans le *De gratia et libero arbitrio* de saint Bernard.

Du *Timée* qui l'alimenta, Boèce réalise l'une des plus intelligentes transpositions qui furent dans l'histoire. Non seulement, il résorbe, comme tous les chrétiens, la théorie des trois principes (cf. *supra*), mais il pousse très loin la christianisation de la providence du Dieu-démiurge : la fameuse strophe *O qui perpetua* (*Consol.*, III, 9), est d'une haute densité religieuse, malgré le naturalisme original de l'expression[1]. Dans le champ du néoplatonisme même, son insistance sur l'Unité le classe dans une tradition qui, différente de celle des Idées (Augustin), exercera périodiquement sa pression, renforcée bientôt par Denys, sur les théologiens et les mystiques[2].

Dernier trait : Boèce est un latin, alors que Proclus avait engendré par ailleurs Denys. Son platonisme, plus abstrait, élimine les ressources du symbolisme[3], inclus cependant dans la portée de Platon, en faveur d'une dialectique conceptuelle qui sera plus en faveur dans l'École, où une science théologique ne peut que résorber de plus en plus la métaphore, y compris les « noms divins » de la Bible, traités comme des anthropomorphismes vulgaires. La théologie occidentale contractera là une méfiance constante contre l'Orient, et l'allégorisme qu'elle cultivera abusivement, en exégèse, en liturgie, en analyse sacramentaire, en pastorale, ne sera qu'une déformation intellectualiste et aristocratique des mystères symboliques chrétiens.

1. *O qui perpetua mundum ratione gubernas...*

Ratio perpetua : c'est la raison éternelle de Dieu, qui, modèle suprême de tous les êtres du monde, les gouverne de par sa pensée même ; car le modèle est la vie du monde. La préexistence éternelle dans l'exemplaire divin rend raison de l'existence terrestre, reflet de l'existence véritable. Accordé le caractère philosophique de la *Consolatio*, il reste que le texte de Boèce était ouvert à une interprétation chrétienne de plus en plus ferme. Ainsi en fut-il chez tous les commentateurs du XII[e] siècle, et déjà chez Scot Erigène. Cf. P. COURCELLE, *Étude critique sur les Commentaires de la Consolation de Boèce (IX[e]-XV[e] siècles)*, dans *Arch. hist. doct. litt. du m. â.*, 12 (1939), p. 5-140.

On a justement reconnu l'inspiration, et jusqu'à l'expression de la strophe de Boèce, dans le beau poème d'Alain de Lille sur la Nature : « O Dei proles genitrixque rerum... », *De planctu Naturae*. Cf. p. 30.

2. La métaphysique de l'Un nourrit le thème mystique de la solitude de Dieu. « Unitas non inceperat : simplex, intacta, solitaria, ex se in se permanens, infinibilis et aeterna » : l'incontestable densité religieuse de pareil énoncé (BERNARD SILVESTRIS, *De mundi universitate*, éd. Barach, p. 61), sourd profondément de la métaphysique boécienne de l'école de Chartres. Cf. GILBERT DE LA PORRÉE, *Comm. in lib. de Trin.*, *P. L.*, 64, 1269 : « ..Vere est [Deus] unum, et adeo simplex in se, et sine his quae adesse possunt solitarium, ut recte de hoc Uno dicatur quod de ipso principio cujus ousia est dicitur, scilicet est id quod est ».

3. Comme il élimine aussi les mythes, cf. *supra*, p. 123, note 5.

L'entrée de Denys

L'Un, le Bien, l'Être : c'est autour de ces trois dénominations indissociables de la réalité suprême que se différencient les variantes du néoplatonisme, dans un glissement permanent de l'une sur l'autre, dont le syncrétisme amenuise la rigueur plotinienne de la suprématie de l'Un au-delà de l'Être[1]. Les Chartrains en avaient fourni, dans le style de Boèce, et avant les traductions nouvelles de Denys, d'excellentes formules, sur les deux thèmes plus ou moins consciemment bloqués, de l'Un et de l'Être. La lecture de Denys, devenue très active à partir du second tiers du XII[e] siècle, introduit une expression originale de la doctrine de l'Un et du Bien, sur le fond deux fois latinisé par Augustin et par Boèce. Un incommunicable accent, un vocabulaire surfait, l'ambiance cosmique des concepts les plus éthérés, nous arrivent d'un autre univers — celui de Proclus — que celui des sensibilités intérieures d'Augustin comme des assonances de sa rhétorique spirituelle. *Contemplatio* se renforce de l'aura mystique de la *theoria*, *nescientia* des ténèbres de la *via negativa*, *mens*, malgré sa profondeur originale, se charge de la densité divine de l'intraduisible νοῦς. Hugues de Saint-Victor en est à sa manière, dès la première heure, le témoin, lui qui, malgré la contrainte textuelle d'un commentaire, non seulement rejette telle ou telle doctrine jugée aberrante et mise sur le dos d'Érigène, mais ramène sans cesse vocables, concepts, systèmes, dans les catégories augustiniennes demeurées la charpente de sa théologie.

C'est le thème de la *hierarchia* qui est la clef du système, le parti architectural qui en commande les éléments et l'esprit. *Ordo sacer* : la transposition latine rend bien mal la puissance métaphysique et religieuse de la notion dionysienne, qui allait exercer, malgré cela, une étonnante séduction, même lorsqu'on en atrophiera l'appareil : communication du divin, dans une dégradation, entendons, dans une émanation de degré en degré, composant une multiplicité de formes de l'être, en participation immédiate (ce qui écarte l'émanatisme de Proclus mais ne purge pas en fait la menace d'une théorie des intermédiaires) de Dieu dont est par là manifestée la richesse[2]. Vision grandiose, dont Denys est enivré, et dans

1. Boèce inspire aussi bien la tradition de l'Un que celle du Bien. Dans le *De hebdomadibus*, il présente la genèse des êtres comme un « fluxus a prima bonitate » (*P. L.* 63, 3111) ; mais l'un de ses premiers axiomes est : « Omne quod est ideirco est quia unum est ». *In Porphyrium*, *P. L.*, 64, 83. En prenant place dans la collection des opuscules de Boèce, le *De Unitate* de Gondisalvi infléchit la tradition en faveur de l'Unité. ALAIN DE LILLE (*Regulae*) suit la même pente.

2. *ORDO*, *HIERARCHIA* : exemple parfait de vocables très différents — d'origine, de mentalité, de complexe idéologique et sociologique — là même où ils vont

laquelle l'univers et l'homme, Dieu et le Christ, les sacrements et la contemplation, le corps et l'âme, la lumière et les ténèbres, les symboles et les négations, trouvent leur plus haute explication. Telle aujourd'hui, hypothèse totale, la théorie de l'évolution.

La *hierarchia* suppose évidemment la thèse platonicienne classique des deux mondes, intelligible et sensible, mais elle la transpose profondément en considérant l'univers sensible comme un champ de symboles. C'était là certes une ressource originelle du platonisme, mais son amplification modifie l'atmosphère du système, et lui procure, dans son interférence avec le symbolisme sacramentel chrétien, une densité religieuse à la fois féconde et ambiguë ; le symbolisme soustrait les vérités divines

à la rencontre l'un de l'autre; tous les deux admirables, que le juridisme, hélas! a atrophiés. Schématiquement. :

Composantes d'ORDO :

sens sociologique général : le bon ordre de la Cité, avec référence particulière à la justice ;

constitué en droit, dans la « république » (vocabulaire juridique romain) :

institutionnalisé dans les groupes (*ordines:* politiques, économiques, religieux ; *ordo militaris, ordo equester*) ;

selon les fonctions *(officia)* qu'ils remplissent (« Diversitas ordinum secundum officia », S. Thomas, Ia pars, q. 108, a. 2), ou les prérogatives, droits, franchises dont ils jouissent (dans leur « état », *status*, en droit féodal, bientôt en droit urbain) ;

exprimant alors la discipline intérieure (*ordo* = *regula;* « ordo regulae », Tertullien, *De praescr.*, 27 ; « ordo disciplinae ») ;

approprié par l'Église pour ses fonctions et ministères (*ordo monasticus, ordo canonicus;* le sacrement de l'*Ordre* par excellence) ;

et même pour ses cérémonies et rites (*ordo missae, ordines et consecrationes;* « ordonner » un chevalier, dans l'adoubement).

La HIERARCHIA implique :

au premier chef, valeur sacrée *(iera-archè);*

en vertu d'une émanation procédant de la divinité ;

ayant valeur ontologique, en nature, et non par volonté ou décision juridique des hommes ;

réalisée selon un ordre (*taxis*, avec un sens mystique essentiel : disposition sainte de Dieu, « harmonie suressentielle ») ;

à caractère dynamique ;

où le sens religieux déborde le juridique, et le plan divin les règles morales et sociales.

Avec la philosophie (aristotélicienne) de la *nature*, nouvelle valeur : la « nature » est ordre, en elle-même, dans son dynamisme de perfection *(ordo ad finem)*, dans ses déterminismes, dans ses lois.

Hierarchia perdra sa sève dionysienne dès le XIIIe siècle, y compris en terre sacrée.

Augustin — et tant d'autres depuis — reste romain jusque dans l'usage religieux d'*ordo*

N. B. : Ni l'un ni l'autre des deux vocables n'ont de qualité évangélique.

Cf. R. ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954, en particulier chap. 1er : Le monde comme ordre : vocabulaire et sources. H. KRINGS, *Ordo. Philos.-hist. Grundlegung einer abendländische Idee*, Halle, 1941.

au vulgaire, aux non-initiés. Le « signe » d'Augustin et le « symbole » de Denys relèvent de deux platonismes différents.

Denys demeure pleinement fidèle au néoplatonisme qui est essentiellement une méthode pour accéder à la réalité intelligible, non une explication du sensible par cette réalité. Mais chez lui cette méthode est conçue comme une ascension à partir du dernier degré matériel où l'intelligence humaine trouve un objet à elle connaturel, dont la valeur de connaissance — de connaissance sacrée — provient non de son épaisse nature sensible, mais de sa capacité symbolique : *anagogie* qui est non seulement toute autre que le procédé de la métaphore employée par l'Écriture ou par les poètes[1], mais aussi, au niveau de la connaissance philosophique, est fort différente tant de l'*imago* augustinienne (plus tard cistercienne, ou victorine) que de l'abstraction du sensible d'Aristote. L'une et l'autre d'ailleurs rendront peu intelligibles aux Latins anagogie et théophanie dionysiennes.

Cette anagogie, cette conversion, cette activité hiérarchique se développent selon trois opérations, à la fois graduées et simultanées : purification, illumination, perfection. On sait le succès universel et de la doctrine et de la formule, lieu commun des théologiens et plus encore des spirituels, assez avachi d'ailleurs dans la langue latine où les fonctions de l'initiation dionysienne se réduisent souvent au moralisme des *incipientes*, *proficientes*, *perfecti*, vocables désacralisés, tournant en loi ascétique ce qui relevait d'une opération divine transcendante (le latin traduit par l'unique *lex* νόμος et θεσμός). Cette rançon du succès ne disqualifiait cependant pas l'analyse fonctionnelle par laquelle Denys avait organiquement défini les ressources religieuses de la philosophie de Proclus.

Élément structural qui va être de croissante importance pour rompre le substantialisme aristotélicien : cette vision « hiérarchique » brise le schéma métaphysique qui enferme chaque nature dans son périmètre ontologique ; les natures sont ouvertes par en haut à l'influence causale de l'être supérieur, et cela dans une homogénéité normale, au point que l'action du supérieur embraye sur l'acte naturel lui-même. Cette « sympathie », cette *continuatio*, comme disent nos Latins, est bien dans la ligne de la construction plotinienne de la participation ; elle revêt ici les qualités d'une mystérieuse parenté, imprégnant de sens religieux l'ordre unique de l'Univers, émanant de l'Un.

De cette conception « hiérarchique » découle la valeur sacrée de la connaissance, fidèle à ces lois, et alors science des « parfaits ». L'idéal grec de l'ἐπιστήμη est, selon la tradition néoplatonicienne, réalisé dans l'opération cathartique et mystique d'une θεωρία, terme que les spirituels latins,

1. Denys ne relève pas de la poétique, ni de la rhétorique. Il traite les images scripturaires comme des symboles ontologiques, non comme des expressions littéraires, matière d'une exégèse grammaticale et psychologique. Profonde différence avec la culture monastique occidentale, son humanisme, sa propédeutique biblique des sept arts.

sinon les scolastiques, transcriront tel quel dans leur langue, en face de *scientia* resté chez eux le plus souvent profane. Beaucoup cependant puiseront là une confiance en l'intelligence contemplative, dont l'optimisme contrastera avec l'empirisme ascétique de certains réformateurs. Si cette contemplation divinise, c'est d'ailleurs qu'elle voit en vérité dans les êtres des *théophanies*, et dans l'Univers une cascade d'illuminations, à partir de Dieu, en lui-même invisible ; non point donc panthéisme, mais émanatisme mystique, à base d'agnosticisme, qui va être en Chrétienté l'une des expressions originales les plus séductrices et les plus inquiétantes de la philosophie de la participation.

Trait le plus saillant de la « hiérarchie », par lequel elle christianise le schéma néoplatonicien, mais réduit en même temps l'originalité de l'économie chrétienne : y sont bloquées la cosmologie et la sotériologie, le Dieu créateur et le Dieu sauveur, dualisme qui au contraire caractérise la tradition latine, sous le patronage d'Augustin, et imprègne en totalité la distinction majeure de la nature et de la grâce. Ce n'est certes point que Denys soit naturaliste, ni que la divinisation soit liée au progrès cosmologique ; il est au contraire, jusque dans le sous-sol moral, tout théocratique, et il semble transporter en Chrétienté la prière théurgique de Jamblique. Mais la loi de la divinisation n'engage l'intériorité et la liberté des âmes que par et dans l'ordre objectif et comme extérieur des actes hiérarchiques ; les prédéterminations des vouloirs divins n'ont là rien de commun avec l'impromptu des grâces augustiniennes. Géniale transposition chrétienne de la métaphysique platonicienne de la participation, par quoi sera forgée la notion d'*analogia*, nouveau carrefour d'un syncrétisme idéologique, où la vision de Denys risquera d'être dévaluée, submergée à la fois par le conceptualisme aristotélicien et par le surnaturalisme augustinien. Le réalité psychologique de la grâce et du libre arbitre, des deux libertés, l'humaine et la divine, que la controverse pélagienne installera pour toujours en Occident, ne trouve d'ailleurs que difficilement sa place dans cette synergie de la destinée hiérarchique des êtres ; le chrétien Denys cède ici au néoplatonisme et à ses médiations contraignantes. Érigène sera le bouc émissaire de cette incoercible tendance où il n'était pas permis de compromettre le prestige de Denys.

Là où Denys rompt avec Proclus et retrouve le Dieu-Personne du christianisme, c'est par une juste conception de la transcendance imparticipable du principe suprême, qui est à la fois Un, Être, Vie, Intelligence. « L'Un qu'il ne faut même pas encore appeler de l'être », avait dit Jamblique. L'émanatisme et les hénades de Proclus sont éliminés. C'est l'effort décisif de tous les néoplatonismes chrétiens. Ici, dans l'ordre des transcendantaux, le Bien devient la qualification suprême ; Dieu est l'ἔρως unique et simple, qui étend son action jusqu'au dernier des êtres et le ramènee à soi. *Bonum diffusivum sui* : l'axiome latin témoigne partout de l'influence de Denys. Influence décidément chrétienne, car la grâce

préside à cette économie, et la science qu'on en peut avoir procède donc d'une révélation, sagesse de Dieu qui est la seule vraie « philosophie ». Le grec Apollophane a raison de traiter Denys de parricide, qui dépossède les Grecs de leur sagesse (*Epist.* 7 ; *P. G.*, 3, 1080).

Par contre le néoplatonisme menace, dans la contemplation intelligible de Denys, l'irréductible originalité chrétienne de l'Incarnation, ramenée à la procession du multiple à partir de l'Un, sous la diffusion généreuse du Bien ; il menace tous les éléments du « mystère », dont les sacrements, eucharistie comprise, sont moins des participations à l'humanité du Christ que des rites symboliques d'union à l'Un Parfait ; il menace de réduire l'histoire religieuse de l'humanité pécheresse à une chute dans le multiple, suivie du retour à l'unité divine.

Nous voici à l'opposé d'Augustin, dont la conversion chrétienne n'a rien de commun non seulement avec la conversion plotinienne, mais même avec la conversion « hiérarchique » de Denys. Expérience intérieure, que les Latins rapprocheront du *pati divina* de Denys parlant à Hiérothée, en une expression magnifique mais isolée. Aussi bien, l'*anagogia* de Denys se développe dans un ordre métaphysique et dans un jeu symbolique, où est complètement évacuée et méprisée l'*historia*, y compris l'histoire sainte, dont l'objet n'est plus alors de nous apprendre des récits de faits, mais de nous « initier », à travers les symboles, à la τελείωσις de la Vie divine. La seconde génération des *Porrelani*, chez qui l'influence de Denys corsera le thème néoplatonicien de Boèce sur l'Unité, éprouveront cette répugnance des idéologies platoniciennes pour les contingences, même sacrées, de l'histoire, et contracteront là leur hargne contre le pauvre augustinisme du Lombard.

Boèce est loin de Denys, en particulier dans son humanisme logique, pédagogique, de saveur aristotélicienne ; chez lui les sciences humaines ont leur propre teneur, hors l'anagogie hiérarchique à laquelle ils pourraient être une propédeutique valable. Sa philosophie de l'Unité devait cependant servir, dans une rencontre efficace, à acclimater l'Un dionysien et ses axiomes. Bien plus la critique des Idées, des « Noms divins », combinera fructueusement l'épistémologie boécienne avec la théologie négative de Denys : c'est de quoi réhabiliter le syncrétisme, au delà de ses concordismes faciles.

La critique des Noms divins est sans doute chez Denys le plus beau fruit chrétien de la méthode néoplatonicienne : il y est à la fois fidèle à ses maîtres grecs et créateur d'une « théologie » chrétienne. La *via negativa* du traité *De nominibus divinis* transfère en Occident, y compris par un effort sans cesse repris de création verbale, tout le capital de la dialectique platonicienne de l'ineffable, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Rép.*, 509 b), déjà répercutée dans Plotin et dans Proclus; génération après génération, pendant trois siècles, les maîtres s'en nourriront, de Scot Érigène à saint Thomas, d'Hugues de Saint-Victor à Eckhart, lui donnant des

expressions systématiques extrêmement variées, jusques et y compris dans une transposition de la logique aristotélicienne originellement fermée au transcendant. A elle seule, cette fécondité témoigne à la fois de la grandeur religieuse de Denys, et de l'efficacité d'une problématique néoplatonicienne en théologie chrétienne, de la capacité d'une foi adulte à s'exprimer dans une culture et à s'implanter dans une pensée humaines authentiques[1].

C'est le lieu de signaler, au bénéfice de cette mystique du Dieu inconnu, et dans le même sillage du néoplatonisme, quoique venant d'un tout autre horizon, les infiltrations de textes originaires de l'hermétisme. Les premières en sont perceptibles dans le *Liber de sex rerum principiis*, vers 1135-1147, encore ténues, confuses, brouillées avec des éléments d'astrologie arabe, reliées aux ouvrages du « naturalistas » (Adélard de Bath) ; puisent là Bernard Silvestris, Jean de Salisbury, plus tard[2]. Autour de 1160, leur présence est plus corsée, précisément dans les milieux pénétrés tantôt de Boèce, tantôt de Denys, en même temps que réticents vis-à-vis d'Augustin ; ainsi le *Liber XXIV Philosophorum*, la *Summa* d'Alain de Lille, etc[3].

Nous sommes à nouveau devant une métaphysique de l'Un, mais avec les accents particuliers du *Corpus Hermeticum* :

perception aiguë de la transcendance de par cette Unité même ; dans cette totale et adéquate présence à soi, l'Un est Intellect *(noûs)*, « movens immobilis » ; Être, Cause, il est Vie ;

Intellect et Vie, cette Unité engendre en elle-même, comme dans un enfantement divin, tout autre que l'acte émanateur des êtres ; en quoi nos médiévaux se plaisent à reconnaître un pressentiment de la Trinité chrétienne ;

goût pour les énoncés et les figures mathématiques (cercle, sphère,

1. Cf. E. von Ivanka, *La signification historique du Corpus Areopagiticum*, dans *Rech. de sc. relig.*, 36 (1949), p. 5-20.

2. Th. Silverstein vient de publier ce texte, avec une analyse de son contenu, de ses sources, de son influence, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, 22 (1955), p. 217. 301. Traces : Bernard Silvestris, *De mundi universitati* (v. 1145-47) ; Jean de Salisbury, *De septem septenis*, 7, *P. L.*, 199, 960-962.

A relever aussi, vers le même temps : la traduction (inédite, ms. Paris, Bibl. nat. lat. 13951, fol. 1-31) de l'opuscule « de principalibus rerum causis » d'Apollonius par Hugues de Santalla : *Hermetis Trismegesti Liber de secretis naturae et occultis rerum causis, ab Apollonio translatus* (Analyse par F. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, 12 (1907), p. 99-106) ; traces chez Hermann de Carinthie, *De essentiis* (1143) ;

et la traduction du traité astrologique de Thabit par Adélard de Bath : *Liber prestigiorum Thebidis secundum Ptolemeum et Hermetem* (Cf. Ch. H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge (Mass.), 1924, p. 30. Mais ce sont là éléments astrologiques, secondaires et décomposés, de la philosophie hermétique.

3. Autre thème hermétique : la vierge-mère ; trace et allégorisation dans Garnier de Rochefort, *Sermo* 32, *P. L.*, 205, 775.

centre, etc.), comme moyens de traduire l'émanation à partir de la Monade ;

complaisance pour des formules concises, axiomatiques, se déduisant et se recoupant, jusque dans leurs allitérations verbales ; ce n'est pas par une fiction abusive que le *Liber XXIV Philosophorum* place ses admirables définitions de Dieu sous le patronage du Trismégiste ;

accent religieux pénétrant intimement les vocables les plus métaphysiques.

Du capital de l'hermétisme, ne passe guère la mystique de la régénération, de la connaissance par introversion, de la piété aristocratique du salut théurgique[1]. C'est que, à l'encontre de Denys et de Boèce, les écrits hermétiques, qui ne présentent d'ailleurs aucune cohérence systématique, ne circulent alors qu'en énoncés isolés de leurs contextes, et se présentent plus comme des propositions enseignées que comme des descriptions d'expériences.

Enfin, en ligne néoplatonicienne, loin de discerner le Dieu principe de l'ordre cosmique et le Dieu Idée suprême, seule réalité vraie, nos auteurs bloquent les deux voies, au bénéfice d'une théologie idéaliste de la création et d'une haute intelligence de la transcendance dans l'immanence même.

Le néoplatonisme arabe

Un nouvel affluent devait alimenter encore le courant du néoplatonisme : héritier et dépositaire depuis trois siècles de la science et de la philosophie grecques, le monde musulman allait déverser son capital dans la Chrétienté occidentale, en croisade religieuse contre lui, mais sensible à ses frontières aux richesses et aux vérités de son adversaire. A travers la culture arabe, le néoplatonisme manifeste une fois de plus, de manière rudimentaire encore, mais déjà saisissable, au confluent si disparate d'Augustin, de Denys, d'Érigène, de Boèce, l'homogénéité de son inspiration. Le dernier tiers du XII[e] siècle met en œuvre, dans la souplesse indéfinie de ces variantes, métaphysiques et religieuses, un premier lot d'œuvres arabes, passées par le laboratoire des traducteurs de Tolède : premier épisode d'une longue crise dont le dénouement s'accomplira, grâce aux assimilations et après les soubresauts du moyen âge, à la naissance des « temps modernes ». La condamnation de 1210 manifeste de manière aussi confuse que ce qu'elle dénonce, la prise de conscience de cette poussée idéologique, dont l'émanatisme arabe, charpenté de néoplatonisme, semble avoir été le pivot.

1. Cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, en part. t. IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954.

Le petit traité *De causis*, promis à un grand destin, entre en circulation vers les années 80 : c'est la traduction latine, par Gérard de Crémone († 1187), d'un texte arabe, remontant probablement au IXe siècle[1] ; transposition concise et originale de l'*Elementatio theologica* de Proclus, il circule sous le titre *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, qui témoigne une fois de plus du blocage sous lequel Aristote se présente à ce moment en Occident, après l'Aristote pur logicien du haut moyen âge. Si peu nombreuses que soient encore ses traces, chez un Alain de Lille, dans le *De fluxu entis* (intitulé aussi *De causis primis et secundis*)[2], dans le *De statibus hominis interioris*[3], dans le *Speculum speculationum* d'Alexandre Neckham (entre 1204 et 1213), le *De causis* révèle à travers les syncrétismes qui le désindividualisent, une efficacité doctrinale et littéraire digne d'être dégagée. Il faudra attendre saint Thomas pour déchiffrer, avec l'énigme de ses origines, la charpente de sa construction[4] ; dès 1180 cependant on perçoit les ressources qu'il présente pour un chrétien cherchant à expurger la métaphysique de l'Un de son émanatisme. Aussi bien est-il sans doute lui-même le produit d'un esprit qui veut gauchir vers la doctrine judéo-musulmane d'un Dieu créateur la série des hypostases de Proclus.

Première ressource : le *De causis* propose un système complet d'explication du monde, dans une suite de théorèmes dont les formules très denses, délectables à l'intelligence, manifestent une authentique virtuosité métaphysique dans l'analyse des grandes catégories, l'un et le multiple, l'immobile et le mobile, la cause et l'effet, le tout et la partie, l'être, l'intelligence. Jamais manuel néoplatonicien n'avait suivi, ici comme chez Proclus, une méthode aussi déductive, homogène à son idéalisme.

La notion de cause est mise évidemment en pleine valeur : richesse métaphysique que n'avait encore procuré ni Augustin, ni même Denys dans sa « voie de causalité ».

Alors que chez Denys le schéma néoplatonicien est animé par le dynamisme de la hiérarchie comme loi ontologique et comme tension religieuse, ici les niveaux d'être restent figés sans ouverture, chaque réalité condensant en elle sa participation aux réalités supérieures. La vie spirituelle, si sensible chez Plotin, disparue chez Proclus, est cependant sauvée tant par la perception de l'immanence de la Cause première dans ses effets et

1. Il nous paraît moins probable que le *De causis* arabe soit l'œuvre d'un chrétien arabisant de Tolède au XIIe siècle (Théry, Alonso).

2. Édité et présenté par R. DE VAUX, dans *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIIIe siècles*, Paris, 1934.

3. C'est le titre que nous donnons au traité anonyme et acéphale sur les pérégrinations spirituelles et cosmiques de l'âme, publié et analysé par M. T. D'ALVERNY, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. â.*, 13 (1940), p. 239-299.

4. Cf. l'introduction et l'édition de *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis Expositio*, par H. D. SAFFREY, Fribourg-Louvain, 1954.

vice versa, que par une méditation profonde de l'éternité ; le *De statibus hominis* en tirera profit dans sa description des pérégrinations de l'âme vers la béatitude. C'est que, dans cette transposition arabe de l'*Elementatio theologica*, Dieu existe, et non pas l'Un avec les hénades : en concentrant en Lui les réalités transcendantales, Il devient sinon une personne, du moins une existence, un *esse* (propos. 4). Nous sommes loin cependant des « définitions » du *Liber XXIV philosophorum*, admirable expression de la métaphysique mystique de notre XIIe siècle.

Mais c'est par la transposition de la « procession » en création que le *De causis* rend assimilable aux théologiens le néoplatonisme traditionnel. La Cause première, devenue plénitude des perfections transcendantales, un, bien intelligence, âme, et unique forme suprême universelle, est cause créatrice : selon une formule qui deviendra classique, « Prima rerum creatarum est esse » (propos. 4), et cet *esse*, forme première de toute réalité, définit la dépendance radicale de cette réalité par rapport au « primum esse ». Mais les maîtres du XIIe siècle, tout modelés par la théorie de la *formatio*, typique de l'idéalisme platonicien, aussi bien dans le *De causis* que chez Augustin et Boèce, chez Proclus et Avicenne, n'en savent pas encore dégager la *creatio* proprement dite, cause de la totalité existentielle. Le *De causis primis* amorce ce discernement[1], mais lui-même ne rompt pas avec la thèse du *De causis* sur le concours de plusieurs principes créateurs selon les déterminations formelles, dans la production des êtres. A ce point de vue, Boèce fournit, semble-t-il, un plus actif ferment de réflexion métaphysique, par son aristotélisme grâce auquel il donnait aux êtres leur densité ontologique à l'intérieur même de leur participation au transcendant.

C'est le même schéma métaphysique, problème et solution, que vient renforcer la connaissance d'Avicenne, alors révélé à l'Occident par les traducteurs de Tolède. Révélation des plus sommaires encore : si Gundissalinus, dans son milieu, en a une bonne vue d'ensemble, les utilisateurs des autres centres n'en saisissent, hors des lieux communs néoplatoniciens, que les éléments cosmiques et psychologiques les plus voyants. Sans doute faut-il inscrire au compte des premières infiltrations de cet avicennisme les « commenta Aristotelis » dénoncés en 1210 et rapprochés d'Amaury de Bène.

Dans l'apport néoplatonicien traditionnel, l'influence d'Avicenne fait prévaloir, sauf chez Gundissalinus, la Cause sur l'Un et sur le Bien. Ainsi chez les derniers Porrétains (Raoul de Longchamp, commentaire de l'*Anticlaudianus*, d'Alain, vers 1205), dans le *De causis primis* tentant un syncrétisme très instable d'Augustin, d'Érigène, du *De causis*, avec

1. Cf. dans l'édition de Vaux, p. 124-125.

Avicenne, dans le *De statilus hominis*, plus proche encore littérairement et fidèle à la hiérarchie avicennienne des êtres.

Nos auteurs ne mettent pas encore en œuvre la thèse fameuse de l'accidentalité de l'existence, non plus que la métaphysique de la contingence essentielle et pas seulement temporelle ; ils ne disposent pas, dans les bribes du *Shifa* qu'ils lisent, de la très fine analyse de l'acte créateur, liée d'ailleurs au subtil vocabulaire arabe, intraduisible dans la raideur latine. Aussi manipulent-ils de manière assez primaire, Amaury surtout, la notion d'*esse* à laquelle Avicenne avait appliqué la dialectique classique du néoplatonisme, à la manière du *De causis*[1]. Ils commencent cependant, grâce à lui, à reconnaître que la diversité des êtres ne provient pas de la limitation de l'émanation, mais de la connaissance de la Cause première, ce qui est faire échec à l'émanatisme pur en ménageant l'irréductible vouloir créateur.

Le *De immortalitate animae* de Gundissalinus, le *De anima* à lui attribué, le *De statibus hominis* fournissent la première présentation occidentale de la métaphysique avicennienne de l'âme, avec les analyses qui en découlent pour la théorie de la connaissance (intellect agent, *intellectus adeptus*) ; le tout est encadré dans une physique du monde (astres, cieux animés, etc) qui a frappé les imaginations, à en juger par les reconstitutions graphiques qui illustrent les manuscrits[2]. Là encore, de curieux recoupements avec les descriptions des spirituels chrétiens, y compris à Cîteaux[3], donnent quelque vérité au syncrétisme des théoriciens ; telle la doctrine des deux faces de l'âme (sens augustinien chez Gundissalinus, distinction *intellectus-intelligentia* dans le *De anima*).

D'Avicenne aussi ont eu raison de se nourrir ceux qui donnent et donneront un accent religieux à leur dialectique transcendentale ; le philosophe arabe est ici d'une autre trempe que Proclus, dont la dévotion théurgique demeure étrangère à ses manuels métaphysiques ; c'est un mystique, et la conceptualisation de son système ne va pas sans référence à une expérience. Au moment où il dénoncera ses « deliramenta », Guillaume d'Auvergne n'échappera pas à l'influence religieuse de ce « si grand philosophe »[4]. La *theoria* dionysienne recoupera là encore, plus aisément que dans l'emploi du *De causis*, la vision des choses en Dieu appelée par l'analyse avicennienne de leur être fragile.

1. A ce point de vue, le blocage entre le vocabulaire technique de Boèce et celui d'Avicenne sur *esse (forma, quo est)* se fait au détriment de l'originalité du philosophe arabe ; et cela jusque chez Albert le Grand. Saint Thomas renversera cette influence, vocables et doctrines, au bénéfice d'Avicenne.

2. Reproduction dans M. T. d'Alverny, *op. cit.*, p. 268.

3. Ainsi observe-t-on des assonances frappantes entre le *De anima* (dernier chapitre, cf. de Vaux, *loc. cit.*, p. 172, 175) et Isaac de Stella.

4. Guillaume d'Auvergne, *De legibus* (éd. Orléans, t. I, p. 54 a) : « Cujus damnatio tanto justior quanto ista deliramenta tantus philosophus magis videre potuit et videre neglexit ».

* * *

Ces néoplatonismes médiévaux ne sont-ils que des prolongements sommaires et troubles des grandes œuvres de Platon, de Plotin, d'Avicenne ? L'ignorance d'une grande partie de leurs ouvrages, la transmission indirecte et fragmentaire des textes et des doctrines, la faiblesse des versions et la pauvreté du vocabulaire latin, le syncrétisme empirique où les systèmes les plus construits se dissolvent, affectent gravement l'authenticité et la qualité de ces néoplatonismes. On a cependant réagi justement contre un discrédit excessif, qui masque l'originalité de ce platonisme latin du XIIe siècle et n'y veut voir qu'un sous-produit[1]. Aucun génie, il est vrai, n'a recréé par l'intérieur un système nouveau issu de l'inspiration de Platon, comme il en sera d'Aristote au XIIIe siècle dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Ce fut encore moins une re-naissance, à la manière des reconstitutions historiques du Quattrocento. La curiosité spirituelle et le long travail des maîtres du XIIe siècle ont cependant procuré unité et physionomie à la matière platonicienne qu'ils traitaient, à l'école ou dans leur méditation.

Chrétiens, lecteurs de la Bible, théologiens, ces maîtres ont cherché à dominer, dans un parti pris de concordisme, l'antinomie constamment rencontrée entre la religion « sémite » et l'intellectualisme hellénique, entre l'Évangile et le naturalisme grec. Les Pères leur avaient certes ouvert la voie ; Philon chez les Juifs, Avicenne chez les Arabes, les avaient précédé dans cet effort pour unifier le Dieu de la Nature et le Dieu de l'Histoire et du Livre. A travers bien des tâtonnements et des échecs, ils porteront cette entreprise au niveau d'un savoir théologique, dont le grand œuvre précisément est de construire de l'intérieur, avec les ressources de la raison, la foi au mystère de Dieu. Œuvre toujours reprise, de siècle en siècle, qui trouve unité et valeur moins dans le matériel philosophique que dans l'affrontement de ce matériel avec les données et la lumière de la révélation chrétienne. Les maîtres du XIIe siècle sont intellectuellement et institutionnellement des théologiens, non des philosophes : l'historien de la philosophie ne peut les voir de face. Désexistentialiser la création, situer l'histoire des âmes dans l'ordre éternel des choses, combler l'abîme entre une ontologie platonicienne de l'essence et la théologie de l'histoire : cinq générations s'attachèrent avec ténacité à cette entreprise gigantesque, où l'antique platonisme, déjà diversement prolifique, trouva une nouvelle fécondité. En témoigne la résistance même que cette entreprise rencontra, non seulement dans la théologie monastique d'un Rupert de Deutz ou à Cîteaux, mais chez certains professionnels de la théologie ; Robert de Melun dénonce en elle un échec à la pureté de la doctrine et de la langue

1. Cf. R. Klibansky, *The continuity of the platonic during the middle ages*, London, 1939.

biblique elle-même (ne fut-il pas, au concile de Reims, un des adversaires de Gilbert de la Porrée?) : « Quod autem dixi scriptum esse *Rationes rerum infra creatorem esse et supra creaturam*, nec scripturam in qua hoc reperiri possit aut certo vocabulo designari audivi, nec in aliqua scriptura, in quantum valeo, legi. Verba vero haec *Rationes rerum infra creatorem sunt et supra creaturam*, platonicam disciplinam magis redolent quam ecclesiasticam »[1]. Il fallait qu'Augustin intervienne, avec la transmutation de son expérience géniale, ou Denys, avec le crédit de sa mystique et de sa légende. Pierre Lombard, insensible au néoplatonisme, ignore Denys et appauvrit Augustin.

Les chrétiens renouvelaient donc à leur manière, selon les nécessités permanentes qui dominent les plus souples démarches, la tension interne du platonisme lui-même entre le Dieu cosmique (Timée) et le Dieu inconnu (Plotin, Hermès), entre une vision optimiste du monde et le dualisme pessimiste de la matière et de l'esprit, entre la théologie rationnelle et les mystères théurgiques, entre la voie qui va du multiple à l'Un et la voie qui va de l'Un au multiple. Alain de Lille en est un bon témoin. Le réalisme de l'histoire chrétienne, l'irréductible personnalisme de la grâce, les mystères inviolables du dessein divin, faisaient à la fois lumière et écran pour une décision platonicienne de la théologie. Augustin et Denys se conciliaient mal, Boèce paraissait trop court. Les uns refusaient cette intelligence trop rationnelle, les autres séduits versaient à l'hérésie (Amaury). Platon conduisait en vérité les uns au mépris des choses sensibles, les autres à la joie exubérante au contact de la nature, à l'intérêt pour les sciences et les arts. Ils cédaient tous à la dualité de l'esprit humain, dont la face supérieure était tournée vers l'extase, s'écartant ainsi du monisme biblique, où le drame du péché et de la grâce saisit l'homme dans toute sa réalité concrète, où l'action de Dieu s'incarne pour récapituler la création dans sa matière même.

C'est que, du néoplatonisme, quelles qu'en soient les variantes, « description des paysages métaphysiques où l'âme se transporte par une sorte d'entraînement spirituel » (E. Bréhier), c'est précisément sa valeur religieuse qui les attire : il leur est une méthode, à l'école ou dans leur cellule pour accéder à la réalité intelligible. Le *De causis primis et secundis* est, jusqu'en ses maladroits concordismes, une œuvre théologique, non un traité aventureux de métaphysique. Ainsi considèrent-ils la connaissance, la contemplation, comme une dignité ontologique : quelle exaltation pour la foi ! Nous sommes loin de l'intellectualisme aristotélicien, de Platon lui-même. La notion de création est religieuse, Dieu n'est pas qu'un architecte ; la seule métaphysique n'en saisit de fait que les antinomies ; elle est une originalité de la pensée hébraïque.

Plusieurs cependant, nourris de la *Consolatio* et plus proches du *Timée*,

1. Robert de Melun, *Sententiae*, I, XI, 12 (éd. Martin, p. 269).

utilisent cette réalité intelligible suprême pour expliquer le sensible, et pas seulement pour remonter à ce qui est en soi sans rapport avec le monde. Les Porrétains unissent la mystique cosmique des Pères Grecs au rationalisme épistémologique de Boèce. Hugues de Saint-Victor, tout augustinien qu'il soit, dressera le plan d'un *ordo disciplinae*, qui bientôt confluera dans le naturalisme aristotélicien, découvert dès 1200 par les médecins. Mais l'entrée d'Aristote provoquera une violente réaction, non seulement dans l'orthodoxie mais dans la sensibilité des chrétiens.

Le platonisme serait-il alors la seule philosophie homogène au théologien? Saint Thomas montrera que non. La foi en œuvre d'intelligence recourra chez lui à Aristote, à son anthropologie, à la métaphysique, à sa méthode, pour se construire en une « science », ce que ni l'inspiration ni les techniques platoniciennes n'autorisaient[1]. Réussite paradoxale pour le génie aristotélicien qui ne prend pas le transcendant pour son objet ; c'est qu'il fournit les moyens de mesurer la portée et d'établir les méthodes de la raison terrestre, fût-ce pour atteindre l'Être premier, alors que le platonisme les récuse au bénéfice de méthodes indépendantes des structures de l'humaine intelligence[2].

Réussite subtile : elle ne ruinera pas le « spiritualisme » platonicien, qui restera le climat spontané du chrétien, non sans échec pour son évangélisme natif, son réalisme historique, son efficacité terrestre. Elle ne disqualifiera pas non plus la grandeur et la vérité du néoplatonisme du XIIe siècle, qui nous empêche de dresser dans un dyptique sommaire, l'« aristotélisme de la scolastique » face au « platonisme des Pères », division erronée en histoire et équivoque en théologie.

1. Cf. É. Gilson, *Le Christianisme et la tradition philosophique*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 30 (1941-42), p. 249-266. Et sur la double polarité des traditions théologiques chrétiennes, A. von Ivanka, *Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und ostliche Theologie*, dans *Scholastik*, 14 (1939), p. 373-396.

2. « Si Aristote se voit dépassé, il n'est pas trahi. On pourrait aller jusqu'à dire que la logique d'Aristote, telle qu'il l'a élaborée, demeure intacte, puisqu'elle reste au fond la seule logique dont la valeur soit positive et rigoureuse et qu'elle ne s'étend pas au-delà du monde des substances sensibles où Aristote lui-même l'employait. Ce que saint Thomas y ajoute, ce n'est pas une nouvelle logique, c'est l'emploi sous forme négative de l'unique logique d'Aristote en un domaine où elle n'avait pas pénétré : celui des esprits purs et de l'Être premier.

Mais puisque cette extension se fait *négativement*, la logique d'Aristote ne se trouve pas totalement abandonnée. Elle demeure présente à titre de fondement permanent de nos efforts les plus hardis en vue d'exprimer la nature des substances séparées et de Dieu. En sorte que la connaissance négative, telle que l'entend saint Thomas, loin de renier la primauté, *quoad nos*, de la connaissance du monde sensible et de notre savoir rationnel, l'implique au contraire comme son caractère le plus essentiel ». L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, p. 449.

Il reste que les lois, l'existence même de cette connaissance négative du mystère de Dieu, ne sont pas que la résonance d'un état affectif du sujet humain, mais une exigence structurale de la lutte de la raison du théologien pour s'emparer de l'objet divin. Le syncrétisme trop court des néoplatoniciens du XIIe siècle ne sera qu'un échec momentané.

VI

AETAS BOETIANA

A maintes reprises, nous avons observé, au cours du XIIe siècle, la présence et l'efficacité de Boèce. Il nous a paru opportun de présenter de manière organique les lieux spirituels de cette présence et les raisons de cette efficacité : ce sera donner un sens précis et historique au cliché « Boèce le premier des scolastiques ». On a appelé le XIIe siècle *aetas ovidiana ;* on le peut qualifier non moins justement, pour sa mentalité philosophique, *aetas boetiana.*

Diffusion de ses œuvres

Contrairement à une vue trop sommaire du développement de la logique au moyen âge, il est notable que les œuvres de Boèce, tant ses commentaires que ses œuvres personnelles, n'en furent l'aliment que dans une résurgence fort irrégulière. Son commentaire des *Catégories* lui-même, concurrencé par le médiocre *Categoriae decem* du Pseudo-Augustin, ne parut qu'en fin du Xe siècle. Ce sont ses œuvres théologiques *(Opuscula)* ou para-théologiques *(Consolatio)* qui furent, au IXe siècle, les plus efficaces. Cf. *infra.* Ainsi témoigne-t-il que la curiosité pour la logique était réduite et inexpérimentée.

Il faut attendre Gerbert (enseigne à Reims entre 972-991) pour observer tant une lecture régulière des traités de la *Logica vetus* avec les commentaires de Boèce, qu'une étude de ses monographies *(Dialectica).* Le corpus des monographies entre en circulation au cours du XIe siècle (Mont-Cassin, Fleury, Chartres, Cluny, Saint-Gall, etc.), de sorte que ce sera seulement au début du XIIe siècle que nous rencontrons dans les manuscrits un ensemble organique comportant, avec les traités de la *Logica vetus*, les monographies comme succédané de la seconde partie de l'*Organon*, encore inconnue.

Chartres est à la tête de cette diffusion[1] : le ms. 100 (Xe s.) présente un

1. Chartres, école urbaine, mais non certes au détriment des écoles monastiques, comme en témoigne, entre tant d'autres, le ms. de Fleury (auj. à Orléans, 266).

recueil des traités fondamentaux, dans un ordre didactique encore imparfait : *Isagoge*, *Catégories*, *Categ. X*, *De definitionibus* (Marius Victorinus, sous le nom de Boèce), *Topiques* de Cicéron, *De interpretatione*, *Peri Herm.* du Ps.-Apulée, *De top. diff.*, *Antepredicamenta*, *De divisione*, *De ratione uti* de Gerbert, *Introd. in cat. syll.*, *De hypot. syllogismis.* Thierry de Chartres, dans son *Heptateuchon*, réunissant les principaux manuels des arts libéraux, présente, le premier, vers 1140, la traduction de la *Logica nova* (sauf II *Anal.*), et dispose les traités dans un ordre strictement logique. Ce sont là des corpus-types, dont les homologues, sous diverses variantes, donnent avec eux une place active aux monographies de Boèce, contre les traités élémentaires jusque-là accrédités.

Cet ensemble de la *Logica vetus* et des monographies fut non plus simplement glosé, comme jadis, mais exposé et commenté, dans cette première moitié du XIIe siècle, avec intrusion de traités contemporains où se répercutait la controverse des universaux, ainsi qu'il advint par exemple dans un corpus de Fleury (ms. Orléans 266) qui contient le *De generibus et speciebus* de Joscelin de Soissons (évêque de 1125 à 1151).

C'est sur cette surface textuelle que se construit l'œuvre d'Abélard, à commencer par son interprétation continue des text-books classiques *(Logica Ingredientibus*, et *Nostrorum petitioni sociorum)*, puis sa *Dialectica*, et sa doctrine personnelle. C'est sur ce capital, textuel et doctrinal, qu'Hugues de Saint-Victor donne place d'honneur à Boèce dans l'invention de la logique (*Didascalion*, I, 11), et transmet sa classification des sciences *(ibid.).* Gilbert de la Porrée se qualifiera à ce point, en fidélité technique, que son *De sex principiis* entrera dans le corpus du maître.

La querelle des universaux retient les esprits sur les *Catégories*, trop, au dire de Jean de Salisbury (*Metalog.*, III, 3, in fine) ; le *Peri Herm.*, notablement copié, mais assez peu commenté, ne pénètre guère dans les cercles théologiques que par le texte fameux du chap. 9 sur les futurs contingents (S. Anselme ; et, dès le XIe siècle, l'antidialecticien Pierre Damien). Le *De divisione* a toujours eu grand crédit (cf. Jean de Salisbury, *Metalog.*, III, 9).

Cependant, vers le milieu du siècle, la mise en circulation de la seconde partie de l'*Organon (Anal., Top., Soph. elenchi)* déplace et, pour une part, réduit — au regret des théologiens conservateurs[1] — la diffusion de Boèce, dont les monographies, remplacées par les traités d'Aristote, passent à l'arrière-plan, sauf le *De div.* et le *De top. diff.* C'est ce nouveau corpus qui servira de base à tous les maîtres du XIIIe siècle. A ce moment, la ***logica modernorum***, composé de nouveaux manuels, telles les *Summulae* ***logicales*** de Pierre d'Espagne, réduira encore la place des textes personnels

1. ODON DE TOURNAI († 1116) réagit contre ceux qui « nihil aliud quaerentes nisi ut dicantur sapientes, in Porphyrii Aristotelisque libros magis volunt legi suam adinventitiam novitatem, quam Boethii caeterorumque antiquorum expositionem ». *P. L.*, 180, 42.

de Boèce, qui ne conservera une influence continue que par ses commentaires, au service d'Aristote[1].

La *Consolatio*, elle, avons-nous dit, avait activement pénétré dès le IXe siècle, et les centaines de manuscrits qui subsistent attestent qu'elle fut copiée constamment dans tout l'Occident latin ; rares furent les bibliothèques qui n'en possédaient pas un exemplaire ; elle est très fréquemment citée, très tôt traduite dans les langues populaires, et une tradition iconographique illustre ce crédit[2]. De fait elle est classique dans l'enseignement lui-même, ainsi qu'il est manifeste par une série de commentaires qui jalonnent, presque sans interruption, la production philosophico-religieuse du IXe au XVe siècle, de l'école d'Auxerre à Arnoul Gréban et à l'humaniste Josse Bade[3].

Mais l'âge d'or de sa diffusion plus encore en profondeur qu'en extension, fut le XIIe siècle, et son lieu privilégié l'école de Chartres, où, texte de base dans l'enseignement, elle est l'objet d'une exégèse doctrinalement serrée[4]. Le célèbre chant 9 du livre III, « O qui perpetua mundum ratione gubernas », est, et demeurera le lieu par excellence de la contemplation théologique de la création. L'imitation de ses formes littéraires confirme le crédit philosophique et spirituel de ses thèmes doctrinaux.

Rémy d'Auxerre avait aussi commenté, au IXe siècle, les *Opuscula sacra*, dont l'authenticité ne fut pas contestée au moyen âge, non plus que le crédit, malgré les suspicions contre le « philosophe » Boèce. Des cinq traités, c'est le *De Trinitate* qui, au XIIe siècle, est le plus répandu et le plus lu ; s'il ne peut faire face à l'œuvre d'Augustin, dont il est d'ailleurs consciemment tributaire, il donne cependant aux théologiens une matière et une méthode concurrentes, qu'un Abélard et un Richard de Saint-Victor ne négligeront certes pas. Gilbert de la Porrée est une fois de plus le témoin d'une grande efficacité doctrinale, et son commentaire de l'opuscule pénètrera à l'abbaye du Bec dès 1160, quoique son auteur ait été compromis à Reims pour ses « profanae novitates », entendez de langage et de méthode, plus que de doctrine[5].

1. Nous avons résumé ici A. Van de Vyver, *Les étapes du développement philosophique du haut moyen âge*, dans *Rev. belge de philol. et d'hist.*, 8 (1929), p. 425-452, et J. Isaac, *Le* Peri Hermeneias *en Occident de Boèce à S. Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, Paris, 1953.

2. Cf. H. R. Patch, *The tradition of Boethius. A study of his importance in medieval culture*, New York, 1935.

3. Cf. P. Courcelle, *Étude critique sur les Commentaires de la Consolation de Boèce (IXe-XVe siècles)*, dans *Arch. d'hist. doct. litt. du. m. â.*, 12 (1939), p. 5-140.

4. Cf. J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Montréal, 1938.

5. Sur la diffusion des *Opuscules*, cf. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius « De Trinitate »*, Breslau, 1926, p. 15-31. Le commentaire de Gilbert de la Porrée sur le *De hebdomadibus* vient d'être édité par N. M. Haring, dans *Traditio*, 9 (1953), p. 177-211.

Le troisième opuscule, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona*, sera en outre transmis et diffusé séparément, sous le titre *De hebdomadibus*, ainsi qu'y invitait son intérêt particulier, observé plus encore au XIIIe siècle, en face de l'aristotélisme.

Créateur de vocabulaire

Le grand œuvre de Boèce, dans son projet de révéler aux Latins les richesses de la culture grecque, fut la traduction des textes des maîtres, menée avec un grand souci d'exactitude : « Ea quae ex graecarum opulentia litterarum in romanae orationis thesaurum sumpta conveximus ». Ce propos, énoncé dès son *Arithmetica* (init., *P. L.*, 63, 1079), il en vint à en mieux concevoir les exigences de précision et d'intrégité, lorsqu'il traduisit, au lieu de les paraphraser, les ouvrages logiques d'Aristote : « ... In his scriptis in quibus rerum cognitio quaeritur, non luculentae orationis lepos, sed incorrupta veritas exprimenda est. Quocirca multum profecisse videor, si philosophiae libris latina oratione compositis per integerrimae translationis sinceritatem nihil in graecorum litteris amplius desideretur »[1]. Ainsi se décide-t-il, pour son *editio secunda* du commentaire sur l'*Isagoge*, à retraduire personnellement Porphyre pour remédier aux défauts de la version de Marius Victorinus.

Ce souci de vérité littérale, fût-ce au prix de l'élégance (« luculentae orationis lepos »), allait être observé, et consciemment adopté, par les traducteurs du XIIe siècle. Hermann de Carinthie, en tête de sa traduction arabo-latine de l'*Introductio in astrologiam* d'Albumazar (vers 1140), confirme sa coutume d'être fidèle à la « sententia Boecii »[2]. Burgundio de Pise, maître en ces opérations, place sous le patronage de Boèce son principe de traduire « de verbo ad verbum »[3]. Jean Sarrazin, autre grand

1. Boèce. *In Isagogè*, ed. secunda, I, 1, *P. L.*, 64, 71.

2. Hermann de Carinthie, préface au *Liber introductorius in astrologiam Albumazar*, où il rapporte les paroles de son ami Robert de Keten : « Quanquam equidem nec tibi pro more tuo, mi Hermanne, nec ulli consulto aliene lingue interpreti in rerum translationibus a Boecii sententia quadam ullatenus divertendum sit, ita tamen... » Cité dans Ch. H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge (Mass.), 1924, p. 46.

3. Burgundio, préface à sa traduction du Commentaire de S. Jean Chrysostome « de verbo ad verbum transferens » : « Sed ut Boetius clarissimus philosophus Porphirium et Aristotelem in Categoriis et Periermeniis, in Topicis et Elenchis, et Nichomachum Arismeticis transferens de verbo ad verbum ex greca latine reddidit lingue ». Et comme jadis Boèce lui-même *(loc. cit.,)*, Burgundio légitime par le respect du texte et de sa vérité propre ce mot-à-mot qui va contre le précepte d'Horace (« Nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres », *Ars poetica*, 133). Extraits de la préface de Burgundio, dans Haskins, *op. cit.*, p. 151.

traducteur, fera de même. Ainsi fut-il considéré même par le difficile Bacon, comme le traducteur modèle[1]. A sa manière, l'humaniste Valla confirmera ce jugement en déclarant que Boèce fut le premier à enseigner l'Occident à parler le latin « barbare ».

Pareille entreprise, toujours délicate, devait ici, dans le domaine de la philosophie et de ses techniques, prendre grande allure, dans la mesure où la langue latine était, de l'aveu de tous, et de Boèce lui-même, fort dépourvue. Cicéron jadis s'y était employé ; Boèce allait, plus encore sans doute que pour ses contemporains, procurer au moyen âge l'outillage verbal nécessaire à ses spéculations : le *quod est* et *esse* en est, en métaphysique, un parfait exemple. Il introduit des contenus impossibles à inventorier, des dynamismes sémantiques obscurs ; et, en même temps, en parfaite homogénéité avec sa noétique de la *forma*, il amènera les maîtres de l'École à parler *formaliter*.

Parmi les concepts ainsi mis en circulation, un premier lot provient d'un simple transfert du grec, selon divers procédés et à divers degrés de latinisation. Ainsi *proportio* traduit ἀναλογία de Porphyre (*In Isag.*, II, 6, éd. Brandt, p. 94) ; *figurae* σχήματα, au lieu de *genera* que proposait Victorinus (*ibid.*, I, 12, p. 34). *Contingens* transpose l'ἐνδεχόμενον d'Aristote, fût-ce à travers une erreur d'interprétation. *Ratio* hérite, sans en garder la luminosité, du capital complexe de λόγος, liant sémantiquement les valeurs de causalité, d'argumentation (« Argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem », *Diff. top.*, I, *P. L.*, 64, 1174), à celle de définition (« De ratione, idest de definitione quam Graeci λόγον dicunt », *De interpr.*, I, 1, 5, éd. Meiser, p. 72). De la même manière, et avec le même appauvrissement, la fortune philosophique de εἶδος sera transférée à tout le moyen âge et au-delà par le vocable *forma*, au détriment d'autres équivalents possibles, qui se retrouveront, par exemple, dans *specificus*, inconnu au latin classique et créé par Boèce pour représenter, dans l'analyse des natures, le grec εἰδο-ποιός. Ainsi fixa-t-il aussi le vocabulaire des assentiments.

De plus grand intérêt sont les vocables créés par Boèce sous la pression de la réflexion doctrinale. Tel fut le couple *intellectibile-intelligibile* (ou *intellectus-intelligentia*, renforçant la distinction entre *intellectus* et *ratio*, à partir d'un sens strict du grec νοῦς), dans lequel s'exprime toute la noétique platonicienne, à base de dualisme épistémologique autant que métaphysique ; il recoupe le vocabulaire augustinien, dualiste lui aussi, mais plus mobile en son expression. Ainsi pénétrera-t-il tant chez les maîtres de l'école que chez les psychologues spirituels, comme

1. R. Bacon, *Opus tertium*, éd. Brewer, p. 91 : « Nullus scivit linguas nisi Boethius de translatoribus famosis ».

Richard de Saint-Victor, où il permettra de définir l'objet et les lois de la contemplation pure du « théologien »[1].

Autre cas fameux : la distinction *perpetuitas-aeternitas*, dans laquelle se fixe, à l'occasion de la controverse sur la genèse causale mais non temporelle du monde, l'analyse de la durée infinie face à l'éternité réservée à Dieu : encore synonyme dans l'*Isagoge*, les deux mots se précisent dans les *Opuscula*, puis se contreposent expressément dans la *Consolatio*[2]. De même qualité est l'analyse de la compréhension du concept d'*aevum*, face à *tempus*. Et encore *alteritas-pluralitas*.

L'un des axes doctrinaux de cette sémantique est la concurrence de la méthode aristotélicienne de l'abstraction avec une philosophie de la participation. Le réalisme platonicien des formes favorise et trouble à la fois le jeu des termes abstraits et concrets, comme en fera l'expérience en théologie Gilbert de la Porrée[3].

Enfin Boèce est le créateur et le diffuseur d'un appareil technique qui équipera longtemps la logique métaphysique. Le cas-type en est la double

1. « Νοητά, inquam, quoniam latino sermone nunquam dictum repperi, *intellectibilia* egomet mea verbi compositione vocavi. Est enim *intellectibile* quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens, nullis unquam sensibus sed sola tantum mente intellectuque capitur quae res ad speculationem Dei atque ad animi incorporalitatem considerationemque verae philosophiae indagatione componitur; quam partem Graeci θεολογίαν nominant. Secunda vero est pars *intelligibilis*, quae primam intellectibilem cogitatione atque intelligentia comprehendit ». *In Isag.*, I, 3, éd. Brandt, p. 8.

Cf. Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, II, 2 (la théologie dans la classification des sciences) ; Richard de Saint-Victor, *Benjamin major* I, 7, *P. L.* 196, 72 (les six genres de contemplation).

2. *In Isag.*, éd. Brandt, p. 257 ; *Opuscula*, éd. Peiper, p. 158 ; *Consol.*, éd. Peiper, p. 139, 141 Proclus avait déjà expressément distingué infinie durée et éternité, *In Tim.*, éd. Diehl, I, p. 238.

3. La création d'une langue abstraite, avec un vocabulaire sobre et sévère, est un fait de grande importance, dont Boèce est alors le maître. Ce fait est d'autant plus notable qu'il joue, tant chez Boèce que chez ses disciples médiévaux, à l'intérieur — et à rebours, pour le bénéfice d'ailleurs des définitions — du système néoplatonicien. « Dans un système où la réalité est conçue comme venant d'un ineffable auquel elle retourne sans s'en être jamais complètement séparée, les concepts exprimant cette réalité, ont nécessairement en eux-mêmes un élément irrationel d'imprécision, puisque l'accent est mis sur la présence, en tout être défini, d'une réalité affranchie de toute détermination. C'est là le tribut d'un système philosophique qui veut mettre en son centre la mystique » (P. Aubin, *L'« image » dans l'œuvre de Plotin*, dans *Rech. sc. rel.*, 41, 1953, p. 348). A l'encontre de celle de Boèce, la langue d'Augustin comporte cet élément irrationel, non seulement par l'expérience qu'elle exprime, mais par l'effet de cette philosophie de la participation.

La théologie de Gilbert de la Porrée répercute ces antinomies dans un vocabulaire psychologique et épistémologique très significatif, selon les ressources profondes du platonisme chartrain.

distinction *esse - id quod est* et *quo est - quod est*, qui finira par porter des analyses dépassant l'intention première de Boèce[1].

Au delà des vocabulaires, Boèce procure au moyen âge un certain nombre de définitions qui deviendront classiques jusque dans leur formule, remarquable en fait par leur densité. Les plus fameuses, celles de *natura* et de *persona* sont solidaires de l'effort de détermination poursuivi pendant les controverses dogmatiques des Ve et VIe siècles (*Opusc.* V, *Liber contra Eutychen et Nestorium*, qui circule au moyen âge sous le titre *Liber de persona et duabus naturis*), et repris avec ténacité, un plan théologique, pendant le XIIe siècle, sur la base précisément du vocabulaire de Boèce : *substantia*, *hypostasis*, *essentia*, *subsistentia*, mais non sans concurrence ni contestation[2]. Il arrive même que cette domination de Boèce bloque quelque peu l'entrée et l'intelligence des vocables grecs à ce moment mis en circulation (controverses porrétaines ; cf. le *Liber de diversitate naturae et personae*[3]). En tout cela, l'inspiration théologique commande, mais sans détériorer la qualité philosophique, même si, comme l'observera saint Thomas, un certain opportunisme anti-hérétique détourne les lois de la grammaire.

Autres définitions fameuses : celle du libre arbitre, qu'on contrepose à la définition augustinienne, comme étant la définition des « philosophes »; celles de la providence, du destin, de la béatitude, de l'éternité. Capital de grand prix, pour qui le travail de l'esprit compose une chasse à la définition[4].

Maître de logique

Si la scolastique peut être caractérisée par le rôle majeur et explicite qu'y joue la logique, Boèce est bien le maître immédiat de la méthode scolastique, dont la technicité est, y compris en théologie, un trait notoire. « Subtilissimus fuit », dira-t-on de lui, à Chartres, au sens originel de l'épithète, pour désigner la qualité propre du logicien[5]. Ceux mêmes qui contesteront la validité du système aristotélicien, resteront tributaires de

1. Cf. H.-J. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius*, Innsbrück, 1931 ; M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir-Paris, 1926, p. 142-145 (Boèce), 173-199 (Albert le Grand, Thomas d'Aquin).

2. Cf. J. de Ghellinck, *L'entrée* d'essentia, substantia, *et autres mots apparentés, dans le latin médiéval*, dans *Arch. lat. méd. ævi*, 16 (1942), p. 77-112.

3. Cf. *infra*, chap. sur la découverte de la théologie grecque.

4. A porter aussi au capital boécien, des formules et axiomes, dont les énoncés répercutent jusque dans les mots la valeur technique et pédagogique ; par ex., « Talia erunt praedicata qualia subjecta permiserint » (*De Trin.*, 4, *P. L.*, 64, 1252).

5. Commentaire anonyme du *De Trinitate* de Boèce, ms. Paris Nat. lat. 14489, f. 25 r (cité par J. M. Parent, *op. cit.*, p. 196).

Boèce pour la logique formelle, dont la valeur technique est indépendante des options métaphysiques. On sait quel sera la diffusion institutionnelle de ses œuvres dans les universités.

C'est d'ailleurs à partir de sa position que les scolastiques, à commencer per ceux du XIIe siècle, détermineront unanimement la place de la logique dans la classification des sciences : instrument général de tout savoir, mais, d'une certaine manière aussi branche spéciale de la philosophie ; telle la main dans l'organisme du corps (*In Porph.*, 1 ; cf. Hugues de Saint-Victor, *Didasc.*, II, 28 : De logica quae est quarta pars philosophiae). *Ars et scientia* par conséquent : concordisme qui lui attribue simultanément, quoique avec des insistances différentes, les propriétés des deux disciplines de l'esprit. Boèce est ici l'inspirateur et le guide de l'opération majeure qui, au XIIe siècle, fait passer les esprits du régime empirique et infantile des sept arts (la *dialectica* dans le *trivium*) à une conception organique du savoir, sur la base des objets et de leur nature, que ce soit en Platon ou en Aristote, où la logique trouve sa densité totale : « scientia inveniendi et scientia judicandi », non plus seulement technique de discussion, mais méthode de travail créateur. Jean de Salisbury assimile là et transmet le capital de Boèce (*Metalog.*, II, 5 ; les *auctores* qu'il allègue sont, à la lettre, Cicéron, *Top.*, 2 commenté par Boèce, *P. L.*, 64, 1044 ss., et Boèce lui-même, *Comm. in Porph.*, I, *ibid.*, 73 ss.). Cf. les évolutions complexes du mot *dialectica*. Ce n'est pas en théologie que cette opération aura le moins d'importance[1]. Hugues de Saint-Victor, il est vrai, et Jean de Salisbury adoptent encore les cadres de l'encyclopédie des sept arts ; mais, à travers cette routine, ils répercutent activement les principes méthodologiques de Boèce, qui feront de ce siècle, commencé sous le signe de la dialectique, l'âge d'un humanisme total, dans la culture philosophique et religieuse comme dans la culture littéraire.

Tandis que Jean de Salisbury adopte exclusivement l'épithète *rationalis* de Boèce pour qualifier cette science de la raison (*Metal.*, II, 5), Hugues de Saint-Victor, après Abélard, la déclare à la fois *sermocinalis* (vocabulaire des sept arts) et *rationalis*. selon, dit-il, le double sens du mot grec *logos*, qui signifie à la fois mot et concept (*Didasc.*, I, 11). De fait, grammaire et logique sont, au XIIe siècle, étroitement solidaires, en communauté de méthode et de technique, comme sont solidaires *voces* et *res*, dans leur liaison objective. « Res semper cum propria significatione conjunctae sunt » (*In Categ.*, I, *P. L.*, 64, 162). Tous les verbalismes et tous les « réalismes » peuvent passer par là ; l'École, de ses grammairiens jusqu'à ses métaphysiciens, demeurera sous l'emprise de cette philosophie du langage, où logique (Boèce) et grammaire (Priscien, Pierre Hélie) se nouent dans un même complexe, où Boèce cependant procure à la logique

1. Cf. *infra*, dans le chap. sur *La « science » théologique*, p. 323, la portée de cette évolution.

l'appareil et l'esprit de ses lois propres. Cf. l'histoire de la « grammaire spéculative ».

De ce complexe on peut observer le cas dans l'un des plus beaux chapitres de la « science » théologique au XIIe siècle : la critique des catégories grammaticales et l'analyse des *modi significandi*, pour le transfert à la divinité des concepts et des termes humains, entrent dans la trame du traité « des noms divins ». Effort dialectique, au grand sens du mot, où l'analyse grammaticale sous-tend le jeu des techniques logiques. Boèce fournit là, curieusement et efficacement, des instruments à une contemplation spéculative que surexcite la métaphysique de Denys.

L'efficacité est plus directe encore dans le dégagement et l'expression logique des principes formels des choses, selon l'idéologie platonicienne des « formes », en même temps que par les procédés aristotéliciens de l'abstraction. Est appliqué là, jusque dans le mystère de Dieu, l'appareil antinomique des catégories de l'essence et des catégories de l'existence, de la nature et de la personne, de l'abstrait et du concret, tel que Boèce l'avait équipé pour les Latins, sur le pivot d'une métaphysique selon laquelle les êtres réels sont ramenés à ces essences intelligibles que sont les formes. La controverse sur *Deus-divinitas*, où Gilbert de la Porrée compromit son crédit (concile de Reims, 1148), n'est que la manifestation voyante d'une exploitation étendue du champ entier de la théologie, où l'« erreur » réaliste était autant chez les adversaires réifiant les distinctions que chez les commentateurs gilbertins de Boèce[1].

Selon la même dialectique de l'abstrait et du concret, Boèce est aussi le père du formalisme, de cette tendance à rendre raison de toutes choses par des séries de formes déterminantes, sans s'occuper de leur existence concrète. Tant par l'abus de l'abstraction qu'à cause d'un idéalisme sans cesse renforcé au XIIe siècle par les diverses influences néoplatoniciennes, certaine scolastique céda à cet excès, que dénoncera plus tard Thomas d'Aquin, revendiquent contre les « logice inquirentes » et leur univers abstrait construit par définitions, l'irréductible originalité du réel[2].

Au départ de toutes ces pesées, c'est bien la « querelle des universaux ». On a eu tort de ramener l'histoire philosophique du XIIe siècle à ce conflit ; il reste que ç'en fut l'un des ressorts. C'est, on le sait, un texte de Boèce qui en fut le lieu littéraire et doctrinal, *In Isag. Porphyrii*, ed. II, 1 ; et toute sa philosophie l'alimenta, par son ambiguïté même. Nominalistes

1. Cf. M. E. Williams, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, Rome, 1951.

2. S. Thomas, *In Metaph.*, XII, lect. 1, n. 2423 : « Moderni, scil. platonici, dicunt universalia magis esse substantias quam particularia. Dicunt enim genera, quæ sunt universalia, magis esse principia et causæ substantiarum quam particularia. Et hoc *quia logice inquirebant de rebus*. Universalia enim, quæ secundum rationem sunt abstracta a sensibilibus, credebant etiam in rerum natura abstracta fore, et principia particularium ».

et réalistes, on vient de le voir, s'autorisaient non sans raison de lui, dépassé par l'incoercible tension dont lui-même était traversé entre Platon et Aristote :

> Assidet Boethius, stupens de hac lite,
> Audiens quid hic et hic asserat perite,
> Et quid cui faveat non discernit rite,
> Nec praesumit solvere litem definite[1].

Tout en optant de fait pour Aristote, il se récuse en intention, déclarant que la décision relève d'une recherche dépassant le niveau de la logique : « Altissimum enim negotium est, et majoris egens inquisitionis » *(loc. cit.)*. Cette abstention ontologique autorise du moins la part de vérité de la position méthodologique d'Abélard : les universaux ne relèvent pas d'une science du réel, mais de la logique *sermocinalis scientia*. Cette science des termes fondamentale pour les esprits médiévaux[2]. Boèce contribuera cependant par son option aristotélicienne à transférer peu à peu la tension platonicienne entre idée et essence, à la tension intérieure au monde, entre l'universel et le particulier.

Il reste à signaler deux zones où Boèce joue un rôle notable. A mesure que, dans la seconde partie du siècle, se développent, sur la *lectio* de base, les *quaestiones*, naît la *disputatio* ; et cet art, lié à la science de la démonstration — c'est toute la *logica nova* —, trouve ses lois dans les *Topiques*, ceux de Cicéron et ceux d'Aristote, dont Boèce est l'introducteur qualifié. Jean de Salisbury témoigne avec chaleur de cette découverte, *Metal.*, III, 5-6.

Rôle enfin de Boèce dans les essais alors entrepris de construire une théologie déductive à partir d'axiomes, préalablement définis. Alain de Lille, l'auteur du plus remarquable de ces essais, a expressément rattaché son entreprise à Boèce, en particulier à son opuscule *De hebdomadibus*, curieusement interprété *De dignitatibus* (*dignitas* de Boèce, c'est l'*axioma* d'Aristote), et à sa théorie des « communes animi conceptiones », vocable stoïcien des principes suprêmes. Cf. *Regulae de sacra theologia, praef.* La théologie, bâtie à partie de ces théorèmes, de ces *regulae*, comme on dira alors, sera dans toute la force du terme, un *ars fidei* (titre de l'ouvrage d'Alain, ou de Nicolas d'Amiens ?). Boèce fournira de fait quelques-unes des meilleures de ces formules axiomatiques, et l'œuvre d'Alain, tant les *Regulae* que l'*Ars fidei*, fut parfois dans les manuscrits placée explicitement sous son patronage.

1. Godefroid de Saint-Victor, cité dans J. H. Loewe, *Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf*, Prague, 1876, p. 30.

2. Cf. P. Vignaux, *La pensée au moyen âge*, Paris, 1938, p. 48.

Maître de méthode

Si le formalisme menace la scolastique boétienne, du moins n'est-ce là que la rançon d'une épistomologie où l'abstraction fournit le principe et la règle d'une autonomie des diverses sciences, selon leur objet propre que précisément l'abstraction a dégagé. Cette fois, c'est Aristote qui est explicitement le maître de Boèce, et qui, grâce à lui, commence à modeler la méthode et les méthodes des philosophes du XIIe siècle, dès avant qu'ils puissent lire par eux-mêmes le *De anima*, la *Métaphysique*, et même les *Analytiques*. Boèce transmet non seulement la classification des sciences à partir des degrés d'abstraction, mais aussi le sens profond des niveaux d'intelligibilité qui s'imposent à la vie de l'esprit humain. Les augustiniens eux-mêmes, dont la mentalité totalitaire répugnait à ces autonomies noétiques, laissèrent s'enfoncer comme un coin dans le dualisme matière-esprit qui soutient leur spiritualisme, ces règles majeures de discernement et de méthode. Hugues de Saint-Victor, des premiers, observe l'apport de Boèce dans ce qu'il appelle la *discretio artium* (*Didasc.*, II, 1, in fine), et son *Didascalicon*, si étranger qu'il soit à la théorie de l'abstraction, en enregistre quelques résultats dans son dispositif encyclopédique. Mais les hérauts de cette épistémologie, on le conçoit, furent les commentateurs chartrains de Boèce[1], et, à leur suite, les Porrétains, face au surnaturalisme du Lombard et de ses disciples.

C'est par Boèce qu'est colporté, comme le précepte suprême de la culture, le propos où Aristote avait condensé son esprit : « Optime dictum videtur, dit Boèce (*De Trinitate*, c. 2) : Eruditi est hominis unumquodque, ut ipsum est, ita de eo fidem capere tentare ». Précepte qui porte à la fois sur la diversité des savoirs, sur l'autonomie des méthodes, sur l'échelle des assentiments[2]. Autant de hautes valeurs, qui présupposent la consubstantialité hylémorphique de l'homme, et que ne pourront jamais assimiler les divers spiritualismes augustiniens.

Boèce le néoplatonicien fournit là le ressort d'une critique de la dialectique, et de tous les raisonnements qui utilisent la participation comme moyen de découverte : l'élément subjectif qu'y introduit l'abstraction condamne le passage homogène du logique au réel ; on ne peut rien conclure sur ce réel en interrogeant la seule structure formelle de nos concepts[3].

1. Bon exemple dans le commentaire du *De Trinitate*, du ms. Paris, Bibl. Nat. 14489, cité dans PARENT, *op. cit.*, p. 183, 185.

2. Sur la diversité et l'autonomie des méthodes, cf. entre autres, *Comm. de Trinitate* du ms. Paris, Nat. lat. 14489, éd. Parent, *op. cit.*, p. 183, 185. Sur l'analyse des assentiments (*opinio*), GUILLAUME DE CONCHES, *Glossa in Timæum*, éd. Parent, p. 171.

3. Boèce, *Consol.*, V, pr. 4, 75 : « : « Omne quod cognoscitur non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem ». Cf. L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1942, p. 302-307.

La dialectique vaudra-t-elle encore, et comment, pour les notions les plus universelles l'être, le vrai, le bien ? Le néoplatonisme ici joue, chez Boèce et dans la théodicée de ses disciples, contre la logique aristotélicienne.

Il est notable que cette position épistémologique de Boèce soit énoncé le plus explicitement dans le *De Trinitate*, opuscule proprement théologique, où par conséquent ce discernement des méthodes est élaboré à l'usage des théologiens : si la foi engendre une science théologique, cette science se construira dans le cadre et selon les lois des disciplines humaines, lors même qu'elle les transcende (la *sapientia* augustinienne reprend ici ses droits) : il y a une méthode spécifique de la théologie. Boèce est le garant de cette proclamation d'Alain de Lille, déjà de Gilbert de la Porrée[1]. Lorsque saint Thomas, à son tour, commentera ce même *De Trinitate*, il y composera son discours de la méthode.

Le platonicien

Boèce n'en a pas moins fait pendant longtemps figure de disciple de Platon. Tous les Chartrains, nous l'avons vu, le commentent à côté du *Timée*, et commentent par lui le *Timée*. Les disciples du Porrétain, fussent-ils un jour ouverts à Denys, lui demeurent fidèles, de texte et de pensée. Il se trouve à la source du grand thème « *De fluxu bonitatis* », autant que de celui du « *De unitate* ». Le *De causis primis et secundis*, que submergent les divers néoplatonismes, reprend à son compte, à l'occasion de la thèse classique sur le mouvement et la matière, l'épithète jadis employé par Érigène : *magnificus Boecius* (c. 5, éd. de Vaux, p. 103 ; cf. Érigène, *De div. nat.*, I, 61 ; *P. L.*, 122, 503).

On peut toutefois prévoir qu'émergeront bientôt, à travers son concordisme conscient, les éléments aristotéliciens. Effet de l'évolution générale de la pensée, en même temps que la découverte des écrits d'Aristote. Boèce sera alors traité comme un bon interprète du Stagirite. Alexandre Neckham († 1217) protestera contre qui ose lui contester cette qualité[2]. Le XIIIe siècle le classera dans la lignée d'Aristote.

Sur les ressources néoplatoniciennes de Boèce, mises en œuvre au XIIe siècle, cf. chap. précédent.

1. GILBERT DE LA PORRÉE, *Comm. in lib. De Trin.*, *P. L.*, 64, 1255-1257, 1268 C ; ALAIN DE LILLE, *Regulæ de sacra theologia*, præf., *P. L.*, 210, 621-622.

2. ALEX. NECKHAM, *De naturis rerum*, c. 173 (ed. Wright, p. 299) : « Quidam vir, tempore suo magnus, ausus est publice in scholis suis dicere aut Boetium non intellexisse Aristotelem, aut si intellexit indignatum imitari ».

Le théologien

Plus tôt, et plus généralement que ses ouvrages logiques, avons-nous dit, furent lus et utilisés ses *Opuscula theologica*. Boèce est-il donc alors traité comme un théologien ?

Sa légende à elle seule, accueillie par tous les médiévaux, porte témoignage de son crédit religieux, par delà sa philosophie, réservée aux intellectuels[1]. Mais Abélard qui la rapporte, comme tout le monde, déclare d'abord : « Boethius fidem... nostram et suam, ne in aliquo vacillaret,... inexpugnabiliter astruxit » (*Theol. christ.*, I, *P. L.*, 178, 1165). Ce n'est pas là une opinion aventurée, mais, au début de ce siècle, le sentiment commun. Ici ou là, quelque conflit avait pu mettre en cause Boèce ; ainsi, au cours d'une controverse sur l'âme universelle, au IXe siècle, Ratramne avait dû le défendre d'hérésie (son platonisme favorise le monopsychisme)[2] ; ainsi, plus tard, à cause de son aristotélisme (individuation par la matière), l'utilisera-t-on pour combattre l'immortalité de l'âme. Mais ce sont là incidents isolés et momentanés ; les antidialecticiens du XIe siècle eux-mêmes, tout en l'englobant dans leur refus de la philosophie, ne le font pas sans lui marquer quelque respect[3].

Cependant, dans la seconde moitié du XIIe siècle, on voit apparaître une épithète chargée de réserves, pour qualifier Boèce : « Magis fuit philosophus quam theologus ». *Philosophus* : dans la bouche des croyants, le mot n'a pas l'honorabilité intellectuelle qui lui sera conférée à partir du XIIIe siècle ; il désigne alors l'homme qui ne jouit pas des lumières de la foi, ou qui s'en tient aux conclusions autonomes de sa raison, en marge de sa foi[4]. De fait, c'est dans les milieux augustiniens, négateurs des autonomies rationnelles, que Boèce est affecté de cette qualification critique. Pierre de Poitiers, Prévostin et toute la filière des commentateurs du

1. Boèce est vénéré comme un martyr de la persécution de Théodoric : « Constat hunc egregium senatorem romanum... in illa persecutione christianorum qua in Ioannem papam ceterosque christianos Theodoricus saeviit una cum prædicto Symmacho occubuisse ». ABÉLARD, *Theol. christ.*, I ; *P. L.*, 178, 1165. Et DANTE, *Paradiso*, X, 125. Cf. *Acta Sanctorum, Maii*, VI (1688), p. 702-710.

2. Cf. Ph. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle (Anal. med. Namurcensia, 1)*, Namur, 1950.

3. Cf. OTHON DE SAINT-EMMERAN, *Dial. de tribus quæst.*, prol. *P. L.*, 146, 62 : « Major cura mihi est legendo vel scribendo, sequi sanctorum dicta quam Platonis vel Aristotelis, ipsiusque etiam Boetii dogmata. Qui, licet in dictis plurimis orator fuerit excellentissimus, in quibusdam tamen errasse invenitur. Inter quae illud est quod, ex persona philosophiae loquens, Lucanum gentilem et infidelem familiarem suum appellat ».

4. Cf. M.-D. CHENU, *Les « philosophes » dans la philosophie chrétienne médiévale*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 26 (1937), p. 27-40.

Lombard, la reprennent, et la reprendront jusqu'en plein XIIIe siècle[1]. Avec l'appesantissement habituel à ce genre d'incrimination, on en viendra à classer Boèce parmi ces hommes qui se livrèrent au démon pour apprendre en un instant les sciences, la logique en particulier et l'astronomie[2].

C'est sur sa définition de la personne que se cristallise ce reproche. Richard de Saint-Victor, on le sait, en élaborera une autre, pour échapper aux catégories aristotéliciennes équivoques ; il ne dénonce pas d'ailleurs, chez Boèce, une erreur, mais une insuffisance[3]. Cependant c'est, en définitive, une suspicion de naturalisme qui réduit alors, en certains milieux, le crédit traditionnel des *Opuscula theologica*. En vérité, Boèce a amorcé là, en acte et déjà en réflexion méthodologique, l'entreprise d'un savoir théologique où la foi s'équipe de « raisons », dans une confiance en la nature de l'esprit, qui surprend l'absolutisme de certains croyants. Il est bien, en théologie aussi, le premier des scolastiques. Sans toujours se définir à eux-mêmes cette différence, les maîtres qui lisaient simultanément le *De Trinitate* d'Augustin et le *De Trinitate* de Boèce, sentaient quel climat différent les enveloppait. Même lorsqu'ils reprennent largement ses conclusions orthodoxes, ils éprouvent le caractère rationnel de sa démarche : si Nestorius et Eutychès ont erré, c'est parce qu'ils n'ont pas su définir les termes de nature, de personne, de substance ; si les Occidentaux ont cédé à l'hérésie, c'est parce que n'ont pas été déterminées les équivalences entre vocables grecs et vocables latins ; les dénominations trinitaires sont distinguées des attributs divins par leur référence à la substance beaucoup plus que par le mystère de la vie divine. Ainsi est-ce dans l'utilisation de son précieux appareil conceptuel, plus que dans son inspiration, que Boèce est accrédité.

Peut-être pourrait-on trouver l'indice le plus révélateur de ce « rationalisme » théologique dans la règle fameuse qui dénonce, parmi les valeurs d'assentiment, la faiblesse de l'argument d'autorité : « Locus ab aucto-

1. « Ad hoc respondemus quod Boecius potius locutus est ut philosophus quam ut theologus », dit un disciple de Prévostin, *Summa* du ms. Vat. lat. 10754, fol. 12 v. PRÉVOSTIN déclare que son œuvre ne fait pas autorité : « ... Cum ille liber non sit authenticus » (*Summa*, ms. Bruges 237, fol. 3 v.).

THOMAS D'YORK dira encore, au milieu du XIIIe siècle : « Adjiciam nunc descriptiones Dei quas dixerunt philosophi... Sit igitur prima Boethii, qui, quamvis fuerit de catholicis, tamen quia sermo suus sapit philosophiam, ideo inter philosophos ipsum connumero » (cité par E. Longpré, dans *Arch. Franç. Hist.*, 1926, p. 898).

2. Nous avons la trace de cette incrimination chez Roland de Crémone (l'un des premiers maîtres dominicains, v. 1232). Cf. L. ALFONSI, *Boezio in Rolando di Cremona*, dans *Riv. fil. neoscol.*, 37 (1945), p. 275-277.

3. «Sed nostri theologi plerique non habent illam definitionem [Boecii] pro authentica, quia magis fuit philosophus quam theologus, et magis ad probabilitatem locutus est quam ad veritatem ». PIERRE DE POITIERS, *I Sent.*, c. 32 ; *P. L.*, 211, 922. Réflexion de RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trin.*, IV, c. 18, 22 ; *P. L.*, 196, 941-942, 945.

Sa définition du libre arbitre, « liberum de voluntate judicium », est donnée comme celle des « philosophes », et contreposée à celle des « théologiens ».

ritate est infirmissimus » (*Com. in top. Ciceronis*, 6, *De diff. top.*, 3 ; *P. L.*, 64, 1166 C, 1174, etc.). Certes Boèce ne parle là, à la suite de Cicéron, que des disciplines rationnelles, non du domaine de la foi ; cependant, assurée l'autorité de la parole de Dieu, il reste que, dans la construction de la théologie, dans sa topique, dans ses « disputations », les raisons jouent, sous peine, comme dira saint Thomas, de laisser l'esprit vide, réduit par le refus de penser à une obéissance stérile[1], sans racine dans la vérité.

La *Consolatio philosophiae* a de quoi accroître la réserve du croyant sur cette « philosophie ». On sait quelles controverses se sont développées, et se développent encore sur le christianisme de Boèce, s'il est vrai que la *Consolatio* élimine tout énoncé chrétien, pour s'en tenir aux seules consolations de la philosophie. Nos médiévaux ont été plus sensibles au sens religieux qui, en vérité, pénètre tout l'ouvrage, qu'à l'absence de référence explicite au mystère chrétien ; ils l'ont commenté sans nos scrupules[2].

Le problème de la création, de l'exigeante notion d'un Dieu créateur, et pas seulement démiurge provident, se posait cependant aux commentageurs chartrains, comme nous l'avons vu. Ils adopteront délibérément une exégèse favorable, appuyés d'ailleurs sur une tradition établie dès l'école d'Auxerre, au IXe siècle. Aussi Boèce est-il considéré là, même parmi les « philosophes », comme « totus catholicus »[3].

La *Consolatio* apportait d'ailleurs, au-delà des questions proprement théologiques, des ressources très valables de culture chrétienne. Les historiens ont largement analysé les manifestations et l'efficacité de cet humanisme, dans le capital de la Chrétienté médiévale toute entière. Il suffit de renvoyer à leurs nombreux travaux[4].

1. S. Thomas cite la règle de Boèce, en faveur de la fonction « argumentative » polymorphe de la science théologique, *Ia pars*, n. 1, a 8, ad 1 et 2. « Oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem... ; alioquin, si nudis auctoritatibus magister quæstionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiæ vel intellectus acquiret, et vacuus abscedet ». *Quodl.* IV, 18 a.

2. Cf. P. Courcelle, ouvrage cité.

3. Jacques de Vitry, *Sermo ad scholares* : « Ex philosophis autem quædam possumus assumere ad commodum causæ nostræ. Boethius quidem De consolatione totus catholicus et moralis. Alii autem multa falsa et vana dixerunt... » (cité par M. Grabmann, *I divieti eccleciastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, dans Miscellanea historiæ pontificæ, V, 1, Rome, 1941, p. 82).

4. On connaît le titre significatif de l'ouvrage d'E. K. Rand, qui range Boèce parmi les *Founders of the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), 1928, p. 135-180. Cf. entre autres, P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1943 : L'Orient au secours de la culture profane : Boèce, p. 257-312.

L'humaniste, dans la Renaissance du XIIe siècle

Si l'humanisme, du moins l'humanisme occidental, a comporté de fait une référence majeure à la culture antique, mieux qu'une référence, une mise en œuvre rénovatrice et novatrice — y compris en philosophie chrétienne — du capital littéraire, scientifique, philosophique de l'Antiquité gréco-romaine, quel rôle pouvons-nous attribuer là à Boèce, de qui ce fut précisément le dessein en son temps ? et sa médiation fut-elle authentique, parmi les transmetteurs de la basse latinité que les historiens aujourd'hui réhabilitent ?

On l'a contesté : Boèce a échoué dans son dessein de rendre accessible aux Latins la pensée de Platon et d'Aristote ; inachevée d'ailleurs, son entreprise a été « le point de départ, non d'une intelligence complète de la philosophie athénienne, mais, comme il advient avec les demi-révélations, d'une mésintelligence durable. D'une œuvre achevée eût pu sortir une Renaissance ; de l'œuvre inachevée sortit la Scolastique... Le crédit dont jouèrent ses commentaires explique en partie les divagations du premier Moyen Age sur la philosophie grecque ». Motifs : il a trahi Aristote ; ses sympathies pour le néoplatonisme l'ont conduit à un éclectisme déformant ; ses traductions, appuyées qu'elles sont de commentaires personnels sont les moins sûres et les moins fidèles; son interprétation dirigée sacrifie le respect du texte. Il travaille en philosophe plus qu'en historien[1].

Ce jugement part d'une certaine conception de l'humanisme, qui en explique l'injuste sévérité. Si l'humanisme est une restitution « historique » de la culture antique, grâce à un équipement philologique et archéologique, au bénéfice aristocratique d'une récupération toute objective de son contenu, comme il en sera au cours de la Renaissance du Quattrocento, Boèce en effet ne présente pas, sinon dans ses traductions très valables, les qualités requises. Mais si l'on accorde que le retour aux Anciens puisse être, au delà de lui-même et de son objectivisme historique, une *re*-naissance, une assimilation personnelle, avec les risques qu'elle comporte en fidélité littérale, alors Boèce rentre modestement dans la lignée des humanistes ; il est tourné vers le moyen âge où l'invention créatrice libérera l'imitation de son propre poids. Modestement, disons-nous, car Boèce est sans génie, et sa médiation relève, y compris en philosophie, des éléments transmissibles d'une technique et d'une méthode, plus que d'une maîtrise

1. P. Renucci, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Age (IVe-XIVe siècle)*. Paris, 1953, p. 19-20.

originale de l'esprit. A ce niveau, qui n'est pas sans profondeur, on peut dire qu'il a réalisé au XII[e] siècle ce qu'il avait voulu faire au VI[e].

Il est vrai que son propos de concilier Platon et Aristote était assez chimérique. Belle chimère, qui hantera les esprits jusqu'à la fin des temps ! Ce n'est point là mol éclectisme. Le néoplatonisme de Boèce ne va pas sans concordisme, et nous en avons noté les points de suture. Il est cependant valable, à son niveau, dans le concert des néoplatonismes chrétiens qui composèrent le sol philosophique du XII[e] siècle.

VII

LA MENTALITE SYMBOLIQUE

« In superficiali litterae cortice falsum resonat lyra poetica, sed interius auditoribus secretum intelligentiae altioris eloquitur, ut exteriore falsitatis abjecto putamine, dulciorem nucleum veritatis secrete intus lector inveniat ». C'est ainsi qu'Alain de Lille énonce le principe de son art, selon lequel la métaphore, et plus encore le mythe — le mythe de la nature, le mythe de la Fortune, le mythe de Vénus —, qui en étend le jeu à un long récit, ne sont pas seulement un procédé littéraire *(tropus)* pour évoquer poétiquement une réalité spirituelle, mais un moyen homogène pour signifier le contenu intérieur des choses : non pas par conséquent jeu psychologique d'esthète, même si l'élégance littéraire (« elegans pictura », *ibid.*) y joue un rôle, mais discernement, dans l'épaisseur des êtres, de leur vérité profonde et secrète, par ce moyen révélée[1].

Nous aurions pu recueillir pareil énoncé, au niveau des pédagogies, chez l'un ou l'autre professionnel des « arts poétiques », mieux encore, le dégager des œuvres d'un Chrétien de Troyes ou des romans arthuriens : la quête du Graal ne fournit-elle pas le plus beau thème à cet art ? Nous le prenons, ce principe, chez un théologien et philosophe, auteur il est vrai de poèmes allégoriques, enclin par métier à discerner les raisons profondes des choses et la mesure des comportements concrets, y compris dans les modes d'expression inventés par les hommes. Alain de Lille définit donc, dans sa fin et dans ses moyens, l'art poétique qui présida aux grandes œuvres du siècle. On peut certes ne pas partager cette conception de l'art : utilisation de la fiction poétique pour exprimer la vérité spirituelle, de telle sorte que l'art devient comme une branche mineure de la recherche

1. C'est dans la bouche de Dame Nature qu'Alain place ce développement sur l'usage du mythe : *De planctu Naturæ*, *P. L.*, 210, 451 CD, et aussi 452 D. A propos de quoi G. Raynaud de Lage juge exactement : « On devine que l'auteur a pris plaisir à la difficulté de la transposition [de la métaphore], et l'on peut penser qu'il a réussi. Non pas que nous nous proposions d'évoquer, en regard de son ingéniosité, l'aisance et l'invention platoniciennes ; la confrontation serait écrasante pour un auteur du XII[e] siècle ; mais il faut reconnaître à l'écrivain lillois un certain talent dans le parti difficile qu'il a choisi pour transposer sa doctrine ». *Alain de Lille, poète du XII[e] siècle*, Montréal-Paris, 1951, p. 117.

du vrai ; du moins y doit-on reconnaitre l'effet d'une vision du monde se développant sur un double registre, dont le second, en profondeur, devient accessible par une transposition, par une « métaphore » du premier. Le transfert symbolique est l'admirable moyen que nous avons d'entrer dans l'épaisseur mystérieuse des êtres — ceux de la nature et ceux de l'histoire, fût-elle sainte —, d'atteindre « par delà l'écorce, le noyau savoureux de la vérité ». La poésie est au service de la sagesse, philosophique ou théologique[1].

Si de suite nous donnons ainsi leur portée philosophique aux formes littéraires et esthétiques du XIIe siècle, c'est que nous n'avons pas ici à les décrire pour elles-mêmes, et nous renvoyons, pour ce faire, aux historiens des lettres et des arts figurés. Il importe cependant de les savoir présentes, car les procédés symboliques que nous allons observer, tant dans la recherche des phénomènes naturels que dans la lecture des textes sacrés et l'interprétation des rites, ne sont historiquement intelligibles que dans l'ambiance des œuvres poétiques et figurées du siècle. Ce sont les mêmes hommes qui lisent la queste du Graal et les homélies de saint Bernard, qui sculptent les chapiteaux de Chartres et composent les bestiaires, qui allégorisent Ovide et scrutent les sens typiques de la Bible, qui nourrissent leur contemplation christologique des sacrements par les symboles naturistes de l'eau, de la lumière, du repas, du mariage. Ils ne confondaient certes ni les plans ni les objets; mais ils bénéficiaient, à ces divers plans, d'un dénominateur commun dans le jeu subtil des analogies, selon le mystérieux rapport du monde physique et du monde sacré. Comment faire l'histoire des doctrines chrétiennes — sinon celle de la science théologique —, sans prendre en considération les ressources du symbolisme qui, dans la nature, dans l'histoire, dans la pratique du culte, continument les alimenta ?

Il serait alors opportun de recenser les techniques de ce symbolisme, à la fois unique et si mobile selon ses champs d'application, et d'abord

1. Les hommes du XIIe siècle tirent consciemment les conséquences de cette subordination de la « puerilis disciplina poeticae » au « senior tractatus philosophiæ » (Alain, *ibid.*). La « lyre poétique » résonne alors en terme de vérité, tandis que sa fiction (figmentum), élégante sans doute, serait mensonge, à nous complaire en elle comme en une valeur propre. Les poètes sont menteurs. « Mendacia poetarum inserviunt veritati », dit Jean de Salisbury, *Polycr.*, ed. Webb, I, 186. C'est la doctrine commune, que reprendra saint Thomas d'Aquin : « Poetæ non solum in hoc, sed in multis aliis mentiuntur, sicut dicitur in proverbio vulgari », *Comm. in Met.*, I, ed. Cathala, n. 63. Et Jean de Salisbury encore, *Entheticus*, 183 ss. :

...Iusta
Ut sit Mercurio Philologia comes,
Non quia numinibus falsis reverentia detur,
Sed sub verborum tegmine vera latent.
Vera latent rerum variarum tecta figuris,
Nam sacra vulgari publica jura vetant.

Dégradation des formes et de la méthode platoniciennes ? Les symboles, si la métaphore ne joue, ne sont que vains artifices, et trahissent la réalité.

son langage, c'est-à-dire, outre son vocabulaire, ses genres littéraires ou didactiques, ses maximes, ses divisions et répartitions, ses « lieux », bref tout son appareil scolaire[1]. Nous en viendrons immédiatement à ce que nous avons appelé la mentalité, cette imprégnation plus ou moins consciente des modes et tours de pensée, cette coloration des notions les plus communes, cet ensemble de postulats, rarement exprimés, par tous et partout consentis, difficiles à découvrir[2]. Écolâtres et mystiques, exégètes et naturalistes, profanes et religieux, écrivains et artistes, les hommes du XIIe siècle, entre tous les médiévaux, ont en commun, imposée par leur milieu et réglant leur jugement dans une table innée des catégories et des valeurs, la conviction que toute réalité naturelle ou historique, a une *signification* qui déborde son contenu brut, et que révèle à notre esprit une certaine densité symbolique. Rendre raison des choses, ce n'est pas seulement l'expliquer par ses causes internes, c'est découvrir cette mystérieuse densité.

L'extension du symbolisme

Tandis qu'ils prêtaient attention et valeur à l'essor de la dialectique sous l'influence d'Abélard, les historiens rationalistes n'ont pas traité sans mépris, même en théologie, les zones littéraires où le symbolisme était le procédé commun de la recherche et de l'expression. Ce jugement de valeur, que les pires excès de l'allégorisme ne légitiment pas, ne peut en tout cas dissimuler cette immense surface littéraire qui, des miroirs cosmiques aux typologies bibliques, présente ses produits les plus divers. Dans toute sa culture, le moyen âge est l'âge du symbole, autant et plus que celui de la dialectique. Tout comme pour la dialectique, est mis ici en œuvre, ainsi que nous le remarquions, un appareil d'expressions, de vocables techniques, qui sont les instruments communs de ce mode de penser ; et on peut observer, à côté des procédés logiques élaborés par les

1. Faute de travail d'ensemble, recourir aux monographies qui analysent, outre les créations des arts plastiques, les formes et techniques littéraires du *De mundi universitate* de Bernard Silvestris, des œuvres poétiques d'Alain de Lille, des romans des divers cycles, des cosmographies philosophiques, des exégèses typologiques de la Bible, des liturgistes, des homélies pastorales avec leurs *artes prædicanti*. Sur quelques catégories élémentaires, cf. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berne, 1948, spécialement chap. 7, *Metaphorik*. Voir aussi, en sous-œuvre, les *Artes poeticæ*; cf. E. FARAL, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècles*, Paris, 1923.

2. A dépasser évidemment les langages et les techniques, la *mentalité* d'une époque n'en livre cependant pas entièrement l'*esprit*, là même où elle porte. On ne peut réduire à ce comportement mental le message irréductible d'un saint Bernard ou d'un Gilbert de la Porrée. Nous recourons à ces catégories historiques telles que les a formulées J. GUITTON, dans son livre sur *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933.

Analytiques et les Topiques, des raisonnements, extrêmement variés, à base de traitement symbolique. « Symbolum, dit Hugues de Saint-Victor, est collatio, idest coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum »[1]. Raisonnements dont le jeu ne fait pas preuve : la *demonstratio* d'Hugues n'est certes pas la « démonstration » aristotélicienne, et doit se traduire plutôt par monstrance ; ce sera, dans une grave confusion des genres, leur échec que pareille conceptualisation, car le jeu symbolique n'est pas la projection d'un acte rationnel préalable, mais l'expression première d'une réalité que la raison n'atteint pas, et même après coup, ne peut conceptualiser. Ces symboles cependant prétendent déceler des liaisons curieuses — depuis la qualité psychologique des couleurs jusqu'aux gestes sociaux religieusement sublimés, et aux théophanies de la divinité dans la nature —, que l'art de la vérité multiforme ne peut manquer de recueillir. Sans doute est-ce même là le premier motif de la réaction provoquée, au XII[e] siècle et au-delà, dans les milieux conservateurs, par la séduction de la dialectique et par la diffusion de la logique aristotélicienne, que le discrédit, dès lors croissant, des formes symboliques de la pensée et du rôle de la métaphore dans la connaissance religieuse du monde. Abélard avait été le contemporain de l'allégorisme systématique de Rupert de Deutz (†1138) et du symbolisme sotériologique de la cosmologie d'Hildegarde de Bingen (†1179).

Ce discrédit ultérieur nous dissimule sans doute encore l'étendue et la qualité du champ immense dans lequel, au XII[e] siècle, en expression organique des siècles antérieurs, se développa le symbolisme, — depuis l'utilisation infantile d'une connaissance rudimentaire de la nature, jusqu'à ces valables « monstrances » poético-théologiques que définit Hugues de Saint-Victor, depuis l'idéalisation de la « dame » dans l'amour courtois jusqu'aux métaphores à référence cultuelle de la Queste du Graal, depuis l'imagerie eschatologique de Joachim de Flore jusqu'à l'univers évangélique des premiers franciscains.

Le capital le plus élémentaire alors mis en œuvre est celui des lapidaires et des bestiaires. Le genre littéraire en remonte à l'Antiquité non-chrétienne, et, dans sa matérialité, n'est qu'une misérable suppléance de l'ignorance des lois de la nature, inanimée ou vivante : sous couleur de référence aux valeurs spirituelles, les propriétés des choses ne sont plus objets de science, mais images des vertus de l'homme ; ainsi la terre, le roc, le sol, et, évidemment, la lumière, les ténèbres, les étoiles ; ainsi l'herbe, l'épi, la paille, la semence ; ainsi le lion, l'onagre, le passereau, le scorpion. A la limite, emporté par son jeu, le symbolisme allégorise, et, pour se satisfaire, crée des êtres mythiques, phénix, griffon ou licorne, où, sous pareil artifice, la nature n'est même plus présente à la signification

1. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Expos. in Hier. cæl.*, III, init., *P. L.*, 175, 960.

qu'elle devait porter[1]. Pour les êtres vivants, en particulier, le *Physiologus*, traité composé à Alexandrie au II[e] siècle, demeure le répertoire classique, déjà monnayé par l'encyclopédie d'Isidore. L'antique réserve du *Decretum Gelasianum*, qui le classe parmi les apocryphes (entendez d'abord : ouvrage dont l'auteur est inconnu, et, à ce titre, suspect), est reprise par Hugues de Saint-Victor (*Didascalicon*, IV, 15), mais sans détriment effectif pour son crédit. Au commencement du siècle, le poète anglo-normand Philippe de Taon l'avait traduit en français, comme devait le faire encore, un siècle après, Guillaume de Normandie. Hugues de Fouilloy l'utilise expressément dans son *De natura avium* (v. 1166). La plupart des gloses bibliques sur les noms d'animaux le copient, autant que l'exploitent les sermonnaires.

A Chartres, l'étude de la nature s'allie aux traditions symbolistes, dans les lettres comme dans les arts ; les développements allégoriques du *De universitate mundi* de Bernard Silvestris sont homogènes à la cosmogonie de Thierry, et contemporains de la faune et de la flore réalistes des chapiteaux sculptés. Neckham, dans son *De naturis rerum*, ne récuse pas l'univers de Raban Maur ; et, s'il bénéficie de l'essor du naturalisme, s'attachant alors aux propriétés vraies des choses, il fait sienne cependant la perspective métaphysico-symbolique qu'alimente la référence des natures à leur Créateur[2].

Les couleurs, entre toutes les réalités de la nature, sont toujours matière apte à une signification supra-physique, à la limite du spirituel. Lieu commun de tous les temps, ce symbolisme est ici mis en œuvre plus encore par les liturgistes que par les poètes ; cf. le cliché classique chez Innocent III, *De sacro altaris ministerio*, I, 32.

Les nombres sont comme des pensées de Dieu, et, à les déchiffrer, nous découvrons le secret d'un monde, qui trouve son harmonie « in mensura et *numero* et pondere » (*Sap.*, 11, 21). Isidore avait, là comme ailleurs, rassemblé les éléments traditionnels, dans son *Liber numerorum*. A recueillir les allégories numérales d'Hugues de Saint-Victor, on reconstituerait à peu près tout le capital des spéculations d'Augustin. Sacramentaires et commentaires bibliques combinent les chiffres avec autant de subtilité

1. Nous ne faisons ici qu'évoquer, dans leur extension, les champs immenses couverts par la végétation luxuriante des symboles. Cf. entre beaucoup, en France, pour les lettres, Ch. V. LANGLOIS, *La vie en France au moyen âge*, 4 vol., Paris, 1926-28, et pour les arts, E. MALE, *L'art religieux du XIII[e] siècle en France*, Paris, 1902 : Le miroir de la nature, Le miroir de la science, Le miroir moral, Le miroir historique.

2. ALEXANDRE NECKHAM, *De naturis rerum*, prol., ed. Wright, p. 2 : « Decrevit itaque parvitas mea quarumdam rerum naturas scripto commendare, ut proprietatibus ipsarum investigatis ad originem ipsarum, ad rerum videlicet opificem, mens lectoris recurrat, ut ipsum admirans in se et in creaturis suis, pedes Creatoris, justitiam scilicet et misericordiam, spiritualiter osculetur. Nolo tamen ut opinetur lector me naturas rerum fugere, volentes investigare velle philosophice aut physice, moralem enim libet instituere tractatum ».

que de complaisance. Eudes de Morimond compose une *Analytica numerorum in theographiam.* Tous savent qu'ils exploitent là un filon des « philosophes », entendez des païens ; mais ils surchargent les spéculations pythagoriciennes de calculs bibliques, et sacralisent les calculs cosmiques par le mystère chrétien[1] : la Trinité est évidemment une occasion éminente ; les septénaires se multiplient, et sacrements, vertus, dons du Saint-Esprit, péchés capitaux rejoignent les planètes, les périodes célestes, les tons de la musique dans le « pervirgo septenarius » ; Raoul Glaber parle de la « divine quaternité » des éléments des saisons, des âges de la vie, des tempéraments.

Les noms étaient eux aussi, pour les philosophes, des signes efficaces des réalités qu'ils désignaient (cf. le *Cratyle* de Platon). Là encore la croyance sémitique de la Bible relaie la conviction des Grecs. Ce devient un système chez nos médiévaux, nourris d'ailleurs des « étymologies » d'Isidore. La théorie analogique de Denys donnera bientôt une qualité quasi-métaphysique au procédé grammatical de la *denominatio.* L'alphabet lui-même sera utilisé, dans la composition des lettres du nom : Adam, en lettres grecques, se dénombre 46, le chiffre de l'homme parfait (Honorius d'Autun, *Sacramentarium, P. L.*, 172, 741) ; et le *Semina scripturarum* attribué à Joachim de Flore comporte une symbolique complète de l'alphabet (ms. Vat. lat. 3819, fol. 1-10).

Après la nature, l'homme lui-même, avec son histoire et son destin. De prime abord, ce semblerait un domaine peu propice au symbole ; les mythes cependant, dans toutes les civilisations, furent l'expression collective de visions symboliques de l'histoire, en même temps que des catégories religieuses fondamentales ; leur interprétation naturaliste ultérieure, comme dans l'évhémérisme, pouvait ruiner leur prétention religieuse, mais en tournait alors les épisodes en signification de moralité. Le moyen âge chrétien, après les Pères, qui avaient joué d'Evhémère contre les faux dieux, utilisa les mythographes, dont le prototype était pour eux Fulgence avec ses *Mythologiae* (seconde moitié du v[e] siècle). Sigebert de Gembloux observe fort bien le mécanisme de l'opération[2], et

1. Cf. par exemple, Rupert de Deutz, *De divinis officiis*, VII, 14, *P. L.*, 170, 194 : « Ternarius numerus, qui apud saeculares quoque philosophos insignis habetur, pro eo quod imparium, et eorum qui præter unitatem nullam aliam recipiunt sectionem, primus est numerorum, apud nos longe amplius præclari nominis, imo primæ ac divinæ est auctoritatis, tam propter ipsam essentiam sanctæ et individuæ Trinitatis, quam pro eo quod salvator noster tertia die resurrexit a mortuis ».

Parmi la bibliographie extraordinairement copieuse de cette symbolique des nombres au moyen âge, cf. V. F. Hopper, *Medieval number symbolism*, New York, 1938.

2. Sigebert de Gembloux, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, 28, *P. L.*, 160, 554 : « Hic certe omnis lector expavescere potest acumen ingenii ejus, qui totam fabularum seriem, secundum philosophiam expositarum, transtulerit vel ad rerum ordinem vel ad humanæ vitæ moralitatem ».

Alexandre Neckham, sans doute, a repris à son compte, dans son *Scintillarium poetarum* (ou *Mithologia*), la mythographie de Fulgence. Le *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marcianus Capella, texte de base de la pédagogie médiévale des sept arts, vulgarisait la méthode, tout en dépouillant totalement sa matière de son caractère païen, l'allégorie n'impliquant alors aucune réalité des faits et des personnages. Pas plus que Rémy d'Auxerre, commentateur de Martianus, au IX[e] siècle, Bernard Silvestris, Alain de Lille et les autres ne donnent la moindre consistance à Minerve, à Vénus ou à la Fortune ; c'est l'invention métaphysique qui crée et exploite le mythe, fût-ce sous une médiocre allégorie[1].

C'est le même procédé qui joue dans la personnification des vertus, où Prudence, avec sa *Psychomachia*, est le maître, comme *Physiologus* l'était pour le symbolisme naturel. Poètes et sculpteurs, moralistes et théologiens, ont tour à tour, sans discontinuer, usé du procédé, quitte à le renouveler et à le construire en quelque manière, par le thème de l'échelle de Jacob (cf. Honorius d'Autun, *Scala caeli, P. L.*, 172, 1239 ; *Speculum Ecclesiae, ibid.*, 869), ou celui de l'arbre des vertus (cf. Hugues de Saint-Victor, *De fructibus carnis et spiritus, P. L.*, 176, 997), ou celui du voyage cosmique (Cf. Alain de Lille, *Anticlaudianus*, lib. V et VI), métaphores dont les ressources plastiques pouvaient rendre vie à tous ces clichés abstraits.

De là était née une méthode d'exégèse, pour la lecture des poètes anciens, dont le contenu, idolatrique ou licencieux, aurait été inacceptable ; y voir, sous figure, des leçons de morale, les sauvait. Ainsi déjà les stoïciens. On « moralise » en particulier Ovide (Arnulf d'Orléans, suivi par tant d'autres), et le succès de l'opération — Dante lira ainsi Virgile, comme déjà Bernard Silvestris[2] — soutint et étendit le genre jusqu'à la Renaissance et au-delà. Ce genre prit d'ailleurs un nom spécifique : ce fut la méthode de l'*integumentum* ou de l'*involucrum*, applicable aux mythes, (ce qui rendit le mot même suspect, pour les autres domaines). « Integumentum, dit expressément Bernard Silvestre, est *genus demonstrationis* sub fabulosa narratione veritatis, involvens intellectum, unde et involucrum dicitur » (*Comm. super Eneidem*, ed. Riedel, 1924, p. 3, 18) ; ainsi rassembla-t-on les *Integumenta Ovidii, Virgilii.* Il est même à présumer que l'interprétation typologique de la Bible favorisa, par contagion,

1. Tandis que F. von Bezold, *Das Fortleben der antiken Götter im mittalterlichen Humanismus*, 1922, insiste sur la persistance de la matière antique, nous sommes plus sensibles au transfert d'une allégorisation consciemment menée. Les procédés littéraires et, comme nous disions, la « mentalité » platonicienne de Bernard Silvestris ne réduisent pas son esprit chrétien.

2. Bernard transpose toute l'Énéide en une vaste allégorie morale : les six premiers livres figurent les six âges de la vie. Ce que reprend Jean de Salisbury : « Hoc ipsum divina prudentia in Eneide sua sub involucra ficticii commenti innuisse visus est Maro, dum sex etatum gradus sex librorum distinctionibus prudenter expressit » (*Polycraticus*, 8, 24, éd. Webb, II, 415).

l'allégorisation du païen, en même temps que la *moralisatio* se constituait, littérairement et pédagogiquement, en un genre authentique d'exégèse sacrée. Érasme fera encore le rapprochement[1].

C'est ici que se présente, en histoire sainte, cette fois, l'interprétation de la Bible, où l'histoire *(littera)* est le support d'une transposition continue à des réalités supra-historiques que les événements terrestres figurent. C'est toute la doctrine des quatre sens de l'Écriture. Ce n'est plus là, en économie chrétienne, un procédé littéraire ; la nature même de la révélation judéo-chrétienne appelle la continuité progressive qui fonde une telle herméneutique. Inutile de s'étendre sur le principe ; ce sont les applications, en étendue et en modalité, qui, dans une typologie généralisée, déterminent le symbolisme scripturaire du moyen âge. Ne relevons ici, comme conséquence capitale, que le parallélisme, spontanément et méthodiquement poursuivi, entre l'Ancien Testament et le Nouveau : enlumineurs, sculpteurs, illustrent plastiquement ce que les théologiens, les spirituels, les moralistes, les prédicateurs font avec une assiduité qui va jusqu'au jeu littéraire[2]. Ce ne sont plus seulement les grands éléments du mystère révélé qui composent une suite historico-prophétique ; les moindres détails, et les mots eux-mêmes, sont transposés dans une allégorisation permanente. Pierre de Celle rassemble, classe et interprète allégoriquement tous les textes où il fait mention du pain (*De panibus*, *P. L.*, 202, 927-1046) ; et si l'auteur nous semblait être, par ses excès d'allégorisation, un original, il faut croire que ses contemporains n'en jugeaient par ainsi, puisque Jean de Salisbury homme judicieux et humaniste équilibré, lui demanda un traité du même genre sur la vigne. La littérature des *Distinctiones*, ces dictionnaires biblico-théologiques dont nous aurons à parler, est l'un des fruits typiques de ce travail. On sait assez quels exemples et quelles ressources fournissaient les Pères de l'Église ; maintenant on organise en système et en pédagogie leur pratique spontanée[3].

Inutile aussi d'inventorier cet autre immense domaine, dont la matière même est expressément constituée par des symboles, non plus seulement parlés ou écrits, mais agis : le culte sacramentel, tant les sacrements proprement dits dont les théologiens définissent alors la structure essentielle, que les ensembles mineurs où tout l'appareil rituel est une figuration en exercice du mystère sacré, jadis accompli par le Christ et continué efficacement dans l'Église. Le XIIe siècle est ici l'organisateur, en traités méthodiquement construits, pour l'école, la méditation ou le culte, d'une floraison jusque-là désordonnée de symbolismes multipliés, recoupés, raffinés, conceptualisés, allégorisés. L'analyse de la *quadriformis species sacramentorum* par les canonistes et les théologiens est un bel exemple de cette mise en ordre des formes symboliques, jusque là laissés à leur exubérance rituelle et littéraire[1].

1. Érasme, *Enchiridion*, ed. de Leyde, 1706, V, 7 : « Uti divina scriptura non multum habet fructus, si in littera persistas haeresque, ita non parum utilis est Homerica Virgilianaque poesis, si memineris eam totam esse allegoricam ».

2. Cf. L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien, Introduction générale*, Paris, 1955, c. 4 : Le symbolisme typologique, ou la concordance des deux Testaments.

3. Ce qui amène à poser techniquement le problème des rapports entre l'histoire *(littera)* et sa signification *(allegoria)*. L'intervention littéraliste d'André de Saint-Victor trouve là son contexte, et la tentative d'Hugues de Saint-Victor l'une de ses raisons profondes, au cours de l'évolution de la théologie symbolique à l'exégèse scolastique. Cf. ci-dessous, chap. VIII.

Ce n'est plus seulement la littérature écrite qu'il faut étudier, mais tout le comportement du peuple chrétien, chefs et fidèles, dont la validité n'est pas affaiblie par les excès des théoriciens, et fournit des racines religieuses à la spéculation la plus raffinée. C'est là que nous trouvons le terrain le plus favorable, humainement et chrétiennement pour déterminer les lois du symbolisme.

Observons enfin, au terme de cette géographie des métaphores, l'art de nos théologiens pour construire en valeur de pensée des images qui sembleraient ne devoir être que des illustrations de concepts préalables. Certes, dans la littérature des *exempla*, comme dans la rhétorique des *artes praedicandi*, le jeu symbolique se déploie à l'aise, en simple expression des valeurs chrétiennes ; mais, au XIIe siècle particulièrement, le symbole, cette coaptation consciente et constructive des formes sensibles à la manifestation des réalités invisibles, comme dit Hugues de Saint-Victor, est traité comme apte à des « démonstrations » (au sens susdit), au-delà de sommaires agencements imaginatifs. La métaphore des deux arbres des vertus et des vices suscite et penètre l'analyse psychologique du régime moral, où la racine des vertus est l'amour, la racine des vices la convoitise, où les vertus sont connexes comme des branches. La nudité d'Adam signifie efficacement la maîtrise physique et psychologique par laquelle se révèle l'homme en état de nature parfaite. La liaison « allégorique » par laquelle Alain de Lille, après d'autres, rapproche, sous la catégorie métaphorique de temple en lequel s'offre le Christ à son Père, le temple de son corps, le temple matériel du culte, l'Église terrestre, la cité céleste, fournit une intelligence vraie des éléments uns et divers de l'économie chrétienne organisée (cf. *Liber sententiarum*, 16, *P. L.*, 210, 236).

La métaphore, en certains cas, tourne en « analogie » — mot grec qui va prendre un sens technique, dans le climat dionysien de la fin du siècle —, selon un transfert de l'esprit prenant pied dans les formes sensibles pour percevoir les réalités spirituelles : fondée en nature, cette opération prend,

2. Cf. J. de Ghellinck, *Hugues de Saint-Victor et la « Species quadriformis sacramentorum » des canonistes et des théologiens*, dans *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2e éd., Bruges-Paris, 1948, p. 537-547.

dans la connaissance religieuse, dans la foi biblique plus encore, une intensité admirable. Le symbolisme est alors conjointement l'une des formes naturelles de la poétique et un accès à la connaissance du mystère des choses, divines et humaines. De fait, c'est là maintenir aux anthropomorphismes la place qu'incessamment leur donne l'Écriture. En des styles différents, Cîteaux et Saint-Victor sont maîtres en cette matière ; la mentalité ici révèle l'esprit, dans « la liberté absolue, la fraîcheur et la délectation avec lesquelles la foi sait utiliser l'analogie métaphorique. Toute la création, toute l'histoire biblique lui sont devenues transparentes. Elle s'attarde, elle s'enivre, à lire, à découvrir, à deviner, au cœur des plus humbles choses et des plus simples faits, les signes, les invitations, les messages exprès qui lui viennent des profondeurs les plus cachées de l'amour ». Ainsi les sermons de saint Bernard, ainsi les deux *Benjamin* de Richard de Saint-Victor, ainsi les nombreux commentaires du Cantique des Cantiques. Hugues, nous l'avons vu, avait trouvé dans Denys la définition, les lois, la vérité, la beauté de ces coaptations, de ces proportions, du sensible et du spirituel : « Symbolum [est] collatio, idest coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum ».

Les « noms divins » sont un cas éminent de ces analogies métaphoriques — entendez : les noms bibliques, feu, lumière, lion, roi, non les propriétés transcendantales en termes d'essence. De ces métaphores, l'analyse scientifique des théologiens mesurera bientôt les limites, inhérentes à leur constitution même ; elles recèlent cependant, dans une dialectique de correspondance et de rupture, la liaison interne du matériel et du spirituel, ainsi unis dans un même mouvement de pensée. La facture poétique des expressions, bibliques ou naturelles, ne doit pas rendre suspecte, mais manifester cette énergie congénitale du symbole, que la connaissance abstraite ne contient plus. La « théologie » du XIIe siècle est saturée de ces ressources, où elle trouve, à travers ses soucis pédagogiques et spéculatifs, le moyen d'entretenir, sans détriment pour l'entendement, la qualité vive des textes sacrés et la fraîcheur de sa foi. Spontané et traditionnel, l'usage des noms métaphoriques deviendra l'objet d'une conscience critique que l'entrée de la métaphysique dionysienne portera soudain à un haut degré d'analyse[1].

C'est dans cette perspective qu'il faut suivre le développement de ce qu'on appelle les preuves de l'existence de Dieu. Le traité s'en constitue dans la seconde moitié du siècle, et il tend à n'user plus que des analyses conceptuelles de la raison métaphysique ; il conserve encore cependant cette assiette, imaginative et biblique, de la connaissance métaphorique. Ainsi, entre plusieurs cas, dans la ferme et savoureuse élévation sur la nature « livre » et « figure » de Dieu, que nous lisons, annexe au *Didascalion* d'Hugues de Saint-Victor (lib. VII, *P. L.*, 176, 811-898).

1. Cf. chap. XIII : *Orientale lumen*, et déjà ci-dessous, p. 187.

Dans cette pullulation de formes, plus ou moins élaborées, il est aisé de discerner deux grandes catégories, selon que le symbolisme prend son objet dans la nature ou dans l'histoire. Les procédés littéraires, figuratifs, idéologiques peuvent être identiques dans les deux cas, la matière qui soutient le transfert métaphorique impose de profondes variantes. La nature, physique, végétale, animale, terrestre ou astrale, comporte, dans sa référence au Créateur une puissance de représentation moins haute, mais très ferme de contour par son déterminisme ; prise dans ses ensembles, elle présente des harmonies, un ordre, certains diront : une « hiérarchie » dynamique, aptes à alimenter, poétiquement ou métaphysiquement, dans une « anagogie », une vision du monde intensément religieuse. Les docteurs grecs, de mieux en mieux connus, fourniront à certains de nos médiévaux de quoi expérimenter ce cosmos symbolique, soit dans des poèmes, soit dans des spéculations, voire dans des représentations figurées[1]. Augustin par ailleurs fournit à nos théologiens le vocable technique qui définit, face à l'*imago Dei* qu'est l'homme, les *vestigia* de l'univers physique : deux catégories devenues classiques. De même entre en circulation le terme *speculum*, désignant le monde et ses éléments comme un « miroir » de Dieu. *Speculum naturale*, *speculum historiale*, dira plus tard, selon un titre de livre fréquent aux XIIe et XIIIe siècles, Vincent de Beauvais[2].

L'histoire, elle, est une matière plus haute, comportant les libres destins des hommes sous le libre vouloir de Dieu. Mais, à cause de cela même, elle ne se prête à une signification ultérieure de son contenu, que grâce à une cohérence temporelle et prophétique qui relève du dessein de Dieu, maître de l'histoire (à moins de la traiter en mythe, comme les fables des dieux, ce que la foi évidemment ne peut envisager). L'énoncé, chez nos théologiens, en est d'ailleurs explicite, sinon déjà élaboré : la

1. « Nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significat » (SCOT ÉRIGÈNE, *De divis. nat.*, V, 3) : grand thème dionysien qui, au XIIe siècle, transformera en une métaphysique sacrée l'imagerie infantile des lapidaires et des bestiaires. Cf. M. Th. d'ALVERNY, *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, dans *Arch. hist. doctr. litt. m. â.*, 20 (1953), p. 31-81.

Il est dans la logique de cette conviction de considérer alors la symbolique comme une pièce essentielle de la connaissance du monde, et donc de la situer dans une classification des sciences. Le cistercien GARNIER DE ROCHEFORT († 1202) le fait expressément, et, dans un contexte saturé de formules dionysiennes, l'introduit ingénument comme un degré de savoir à l'intérieur de la classification tripartite des Grecs, physique, mathématique, théologie. Concordisme corrupteur, mais qui transforme l'épistémologie naturaliste des philosophes en une théorie dynamique de la contemplation religieuse (ascensio per gradus contemplationis). Cf. *Sermo* 23, *P. L.*, 205, 730 : « Nam vel *mathematice* speculatur visibiles rerum visibilium formas, vel *physice* invisibiles rerum visibilium causas, vel *symbolice* colligit et coaptat formas visibiles ad invisibilium demonstrationem [c'est la définition d'Hugues de S.-V.], vel *theologice* contemplatur invisibiles substantias et invisibilium substantiarum invisibiles naturas ».

2. Sur la valeur de cette catégorie dans la théologie médiévale, cf. H. LEISEGANG, *La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature*, dans *Rev. hist. phil. rel.*, 1937, p. 145-171.

tropologie joue ici par la dimension figurative que prennent les personnes et les événements, *res*, sans commune mesure avec les *voces* du récit, *littera* ; les significations sont liées, bien sûr, mais se développent à deux niveaux différents, ce que ne voient d'ailleurs pas toujours les maîtres du XII[e] siècle. Pour définir les sens de l'Écriture, son « allégorie » coessentielle, ils en creuseront peu à peu le principe : ayant pour auteur Dieu, maître des événements, le Livre sacré, radicalement différent en cela des livres humains, significatifs par les seuls mots, *voces*, signifie en outre par les événements, *res*, qu'il raconte[1]. L'histoire est, dans cette « allégorie », expression de l'esprit : elle a un sens spirituel. Mais l'allégorie, l'usage des Pères en fait exemple, débordera l'histoire, et, cédant à son jeu, tournera abusivement en symbole ce qui n'était qu'élément littéraire du récit : l'allégorisation méthodique, au XII[e] siècle, universellement, malgré quelques réactions, dissoudra le tissu littéral de l'Écriture. Erreur sur la nature du symbolisme, que nous aurons à observer : elle couvre une surface extrêmement étendue de la production dans tous les domaines du savoir théologique.

Il reste que l'accès à la connaissance de Dieu et de ses desseins se fait et par la nature et par l'histoire : ce sont, dit-on alors, les deux « livres » dans lesquels Dieu nous enseigne, car la création est à sa manière, métaphoriquement, un livre, comme elle est un miroir.

Omnis mundi creatura,
Quasi liber et pictura,
Nobis est et speculum.

Ainsi Alain de Lille (*Rythmus*, *P. L.*, 210, 579) ; et déjà Hugues de Saint-Victor : « Universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei... », et la suite (texte publié en supplément du *Didascalicon*, *P. L.*, 176, 814)[2]. La cosmologie de Bernard Silvestris est une mise en œuvre métaphysique de ce grand thème sacré : « Illic exarata supremi digito dispunctoris textus temporis, fatalis series, dispositio seculorum » (*De universitate mundi*, éd. Barach, p. 13, 160). L'analogie des dionysiens, en son néoplatonisme, jouera bien plus à partir de ce symbolisme cosmique que dans les contingences de l'histoire sacrée.

1. Entre tant d'expression de ce principe, citons celle-ci qui a l'avantage de provenir du grand bibliste Étienne Langton et de se référer à Hugues de Saint-Victor, le maître théoricien des méthodes : « Dicit magister Hugo Sancti Victoris : tanta est sublimitas sacre pagine super alias disciplinas quod significata aliarum sunt significantia in theologia ; illa enim que sunt res nominum et verborum in aliis facultatibus sunt nomina in theologia ». *Glossa in Proph.*, ms. Cambridge Trinity College B II, 26, fol. 14 c, cité par B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, sec. edit., Oxford, 1952, p. 199.

2. Capital augustinien. « Liber sit tibi pagina divina, ut haec audias ; liber sit tibi orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt nisi qui litteras norerunt ; in toto mundo legat et idiota ». *Enarr. in ps. 45*, 7, *P. L.*, 36, 518.

Nature, histoire : les deux plans jouent enfin ensemble pour composer la structure du symbolisme sacramentel ; d'où l'on peut présumer, et comprendre, sa complexité radicale : représentation rituelle du mystère et des actes du Christ, le sacrement — du baptême au moindre geste sacré — est en même temps réalisé dans un élément de la nature, eau, pain, huile, sel, cendre, etc. L'interaction constante de ces deux ressources symboliques, originellement, objectivement, méthodologiquement disparates, sera le lieu intelligible des infinies modulations auxquelles se livrent alors théologiens et liturgistes : on ne peut lire intelligemment leurs élucubrations, parfois déconcertantes, qu'en consentant à faire jouer avec eux ce double système de signification. L'allégorisation en peut être contestable, telle celle du sacrifice de la messe, renouvelée d'Amalaire ; encore est-il qu'elle trouve là sa clef. Les sacramentaires sont alors pleins de sens, tout comme les comportements du peuple chrétien qu'ils interprètent ; si ces sens sont si fréquemment dépourvus de cohérence, c'est que leur substrat naturiste et la sacramentalité du temps ecclésial sont des matières symboliques irréductibles, au nœud même de l'économie chrétienne.

Les interférences indéfinies qui jouent ainsi, à travers les domaines de la nature, de l'histoire sainte, du sacramentalisme — qu'on songe au symbolisme de l'eau, du feu, du pain, du repas, du baiser, de l'amour, se développant sur ces trois plans — composent une amplification mentale et verbale, où la polyvalence native du symbole aboutit à d'inextricables enchevêtrements, littéraires et figurés.

Tels sont, en étendue et en complexité, les champs d'expression de ce que nous avons appelé la mentalité symbolique de ce siècle[1]. C'est déjà de quoi la définir, dans le commun exercice de l'imagination chez les hommes et chez les chrétiens[2].

Dans son *Ars versificatoria*, Mathieu de Vendôme (avant 1175) exalte le rôle et l'éminente qualité de la métaphore, métaphore simple ou métaphore prolongée : « Iste siquidem tropus quadam speciali praerogativa inter ceteros tropos singularem obtinet praeminentiam, et maxime a

1. HUGUES DE SAIHT-VICTOR les avait recensés à sa manière, dans ces catégories : *res, personas, numerus, factum, tempus, locus.* Cf. *De scripturis et scriptoribus sacris*, 14-16, *P. L.*, 175, 20-24. La base de son recensement est plus historico-biblique que naturaliste ou esthétique.

2. Mentionnons au moins le développement du symbolisme et du mythe dans la littérature arabe contemporaine : chez Ibn Sina, l'allégorie du destin, le mythe de l'oiseau, le poème intitulé *An Nafs* (l'Âme) ; chez Ibn Tofaïl, le mythe d'Hay-ben-Yaqzan (i. e. le vivant fils du vigilant), dans le roman philosophique ainsi intitulé, et ayant pour objet l'accord de la religion et de la philosophie ; Hay représente l'intellect actif. Usage constant aussi, évidemment, chez les mystiques musulmans.

On connaît le problème de la transmission aux Occidentaux des thèmes symboliques arabes, comme de leurs doctrines philosophiques ; en particulier le thème du voyage, ascension ou descente, véhicule commun des imageries cosmiques platoniciennes.

versificatoribus debet frequentari : praecipuam enim metricae modulationi venustatem accommodat » (éd. Faral, p. 173). Cette observation du maître de l'art littéraire vaut, au delà de l'esthétique formelle, dans tous les domaines de l'expression de la pensée, comme en témoignent en philosophie religieuse un Bernard Silvestris et un Alain de Lille.

Inspiration et sources

Là comme ailleurs, saint Augustin est l'inspirateur et le maître. Il l'est expressément par les leçons explicites qu'il donne dans le *De doctrina christiana*, exposé des principes de son herméneutique sacrée à base d'une philosophie des signes : tous nos médiévaux connaissent sinon son texte, du moins ses énoncés majeurs ; le *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor en est comme une refonte complète et fidèle. Il l'est plus encore sans doute par sa pratique, où le transfert symbolique de la lettre scripturaire est en quelque sorte incorporé à son mode de penser, tant dans ses sermons populaires que dans ses traités savants. En voici l'enseignement, de tous reçu au moyen âge, Dante compris, qui en fait profession explicite et le pratique génialement.

Tout est figure : c'est la loi fondamentale, portant non seulement sur les ensembles de l'économie, mais sur tous ses éléments, un par un, non seulement pour la substance doctrinale et morale de l'enseignement révélé, mais, et plus encore, pour ce qui n'a pas trait à la foi et aux mœurs : « Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas » (*De doct. christ.*, 3, 10, *P. L.*, 34, 71). Tout est *sacramentum*, c'est-à-dire, au sens technique, signe d'une chose cachée.

La *translatio verborum* est donc une opération normale, bien plus, nécessaire à l'intelligence du texte sacré, qui comporte ainsi non seulement des *signa propria* (les mots), mais des *signa translata*, nous disons aujourd'hui un sens figuré. Le *De doctrina christiana* a précisément pour objet de fournir les moyens d'éclaircir ces « verborum translatorum ambiguitates » (3, 5-37 ; 2, 11-14). En sous-œuvre de ce travail du bibliste croyant, on sent ici, à chaque instant présente, sans détriment d'ailleurs pour sa théologie du sens spirituel, la méthode reçue, chez lui comme chez les grammairiens ses contemporains, pour commenter les auteurs profanes.

Dans cette perspective, le recours à l'allégorie est régulier, jusques et y compris la facilité qu'il procure. Elle joue constamment chez Augustin, non seulement dans son interprétation de la Genèse, mais dans la construction de sa pensée, puisque sa conversion s'y appuie pour échapper aux objections des Manichéens (*Conf.*, 6, 3-4).

Cette allégorisation est renforcée, et elle le sera de même chez ses

disciples médiévaux, par deux pratiques pesantes : celle de l'exégète grammairien, qui, commentant verset par verset, applique minutieusement à chaque fragment séparé le jeu allégorique ; puis celle du rhéteur latin, qui, ignorant les lois originales des langues sémitiques, à commencer par la loi majeure du parallélisme hébraïque, bloque les images, pour lui obscures, ayant un sens figuré mais littéral, telles les paraboles, et les sens spirituels allégorisants, confusion qui jouera constamment au moyen âge, même dans la systématisation des quatre sens.

Ce sens caché des mots et des textes est recherché avec complaisance, comme si l'obscurité même était à la fois un gage et un attrait de la vérité, dont le mystère provoque la curiosité : « Nemo ambigit et per similitudines libentius quaeque cognosci et cum aliqua difficultate quaesita multo gratius inveniri » (*De doct. christ.*, 2, 6). Occasion magnifique alors, pour le chrétien, si toute la révélation du Nouveau Testament est mystérieusement « cachée » dans l'Ancien : ce n'est plus seulement une condition d'intelligence textuelle, mais une matière de complaisance à la fois esthétique et religieuse. Point donc alors prétention scientifique, mais occasion délectable et gratuite du verbe : « Noverint tamen qui me tanquam de otiosa et non necessaria explanatione sugillant, déclare saint Bernard, non tam intendisse exponere evangelium, quam de evangelio sumere *occasionem* loquendi quod loqui delectabat » (*Hom. super Missus est*, Excusatio, *P. L.*, 183, 86).

Ainsi domine, dans le symbolisme d'Augustin, le procédé littéraire, tant celui du *grammaticus* adonné à l'interprétation de son texte, que celui du croyant adonné à la lecture de la Bible. La polysémie à laquelle alors il aboutit, et qui est la loi des exégètes du XIIe siècle, relève donc de causes complexes, où jouent à la fois la mentalité des lettrés de la décadence romaine, le sens poétique de la nature, la juste référence à Dieu de toute réalité, même profane, l'intelligence des rites généraux et particuliers du sacramentalisme chrétien, la théorie proprement augustinienne de l'illumination, avec son contexte néoplatonicien, la philosophie des signes comme ressources de l'esprit et du langage, le tout dans l'authentique foi en l'unité progressive et spirituelle des deux alliances de l'économie chrétienne. Le moyen âge, celui des théologiens, mais aussi celui des poètes et celui des petites gens, illustre à point de quelles *praefigurationes* multiples et constantes se nourrit un symbolisme, que tant d'analyses critiques ont aujourd'hui désagrégé[1].

De cet héritage augustinien, saint Grégoire multiplie et monnaye l'efficacité, spécialement dans la *moralisatio*, dont il est le maître incontesté.

1. Sur cette herméneutique symboliste d'Augustin, cf. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 422-430, 478-498, avec la mise au point de sa *Retractatio*, 1949, p. 646-651. Pour son influence au moyen âge, renvoyons une fois de plus à B. Smalley, *The study of the Bible in the middle ages*, sec. edit., Oxford, 1952.

Ses *Moralia in Job*, conçus tout entiers sur la base de la tropologie, suscitent, non sans l'appesantissement de la vulgarisation, une littérature abondante, au point que, bientôt, plusieurs écarteront respectueusement mais expressément, pour un retour à l'interprétation littérale, une transposition morale décidément affadie. C'est d'ailleurs nommément contre saint Grégoire que Richard de Saint-Victor avait revendiqué selon la tradition de son école, la valeur première et irremplaçable du sens littéral : il le faut toujours rechercher, et non se livrer « négligemment » aux principes faciles (ce sont ceux mêmes d'Augustin !), tant celui d'un sens symbolique dans les textes littéralement inintelligibles ou inconvenants, que celui d'une multiplicité de sens comme résultat bienfaisant de l'obscurité de la lettre. Les Victorins sauvent ainsi non seulement le réalisme de l'histoire, mais la vérité du symbolisme[1].

Saint Ambroise alimente le même courant, mais avec une densité allégorique qui nous réfère à Origène. Car, en sous-œuvre, c'est la vision origéniste qui commande les usages et les méthodes : la *lectio divina*, de la collation monastique à l'enseignement scolaire, et saturée du « spiritualisme » du docteur alexandrin. Les œuvres de l'exégèse littérale d'Antioche sont citées ici ou là, mais sans qu'on ait pris conscience de leur ligne originale[2]. Malgré ses avatars, et non sans le bénéfice d'un équilibre procuré par la pratique de l'Église, Érigène est, par delà le prestige augustinien, l'inspirateur de la mentalité symbolique du moyen âge.

Un autre maître cependant va apporter, ou du moins renforcer et construire les ressources d'un symbolisme assez différent : la diffusion croissante, dans la seconde moitié du siècle, du grand œuvre de Denys, avec son contexte érigéniste, introduit une pratique et une théorie du symbole, d'un tout autre accent que celles de la tradition latine. C'est la condition même de l'homme dans l'univers, dans la « hiérarchie » de l'univers, qui commande la condition de sa connaissance, spécialement de sa connaissance de Dieu : connaturelle à la matière, l'intelligence humaine doit passer par la matière pour atteindre aux réalités transcendantes, de soi inconnaissables, dans une opération qui comporte paradoxalement un consentement passionné et un dépassement austère. Tension qui se fonde non sur un simple transfert psychologique ou une interprétation esthétique, mais sur la nature même des choses, qui sont, de par leur émanation sacrée, les représentations démultipliées de l'inaccessible Dieu-Un. Cette montée, cette *anagogé*, se définit précisément par le dynamisme naturel de ces symboles, dans lesquels l'image du transcendant n'est pas un supplément gracieux, mais, de par la « ressemblance dissemblable » des degrés hiérarchiques, leur réalité même et leur raison d'être. Le symbole est la voie d'accès homogène au mystère, et non un simple signe épistémologique, plus ou moins conventionnel.

1. Entre autres textes où Richard exprime cette vive réaction, cf. le prologue à son commentaire de la vision d'Ézéchiel, *P. L.*, 196, 527-528 ; *ibid.*, 562 (« negligenter præterire »). De même dans son *Expositio difficultatum in expositione tabernaculi foederis*, *ibid.*, 211 : « Qui igitur certitudinis suae testimonium allegoricæ expositioni tam fidenter dat, historicæ denegat [il s'agit de Bède], patenter innuit quod in illa sua expositione nec sibi ipsi satisfecerit ».

2. L'application au sens historique, dans le secteur privilégié de l'Hexaméron, sera sauvée par la tradition des Cappadociens (S. Basile), expressément exploitée.

Par là même, l'anagogie est une nécessité radicale pour l'intelligence vraie des choses ; car les choses ne sont vraies, dans leur être, que par cette référence ontologique à Dieu. C'est alors dans une connaissance sacrée, dans une « initiation », qu'on les connaît ; à s'arrêter à elles, par passion ou par égoïsme, mais aussi par science, c'est manquer à la fois à la (vraie) science et à la sainteté. Le symbolisme est consubstantiel à l'expérience mystique, en même temps qu'il est un moyen excellent de la voie négative, puisqu'il impose à l'esprit fidèle son propre dépassement.

Ces principes valent éminemment pour l'Écriture, qui paradoxalement enseigne les mystères divins dans un langage humain incapable de les contenir ; c'est prévoir qu'une permanente transposition s'impose, non seulement à cause de la faiblesse de notre intelligence, mais par la condition même de cette Écriture. La lire dans son sens terrestre, comme un texte humain, sans « anagogie », c'est à la lettre la profaniser, alors qu'elle n'est qu'une pédagogie pour entrer dans le silence de Dieu, dans une contemplation totalement purifiée.

Mêmes principes, et plus encore, pour les sacrements, actes spécifiques de la « hiérarchie », réalisant dans et par leur symbolisme, la purification, l'illumination, la perfection, qui consomment en nous l'exister divin. Réalisme mystique, qui donne aux symboles, non seulement dans les sept sacrements catalogués, mais dans les ensembles cultuels, une efficacité qu'il faut dire physique, dans la corrélation naturelle entre symbole et mystère.

C'est de quoi mesurer la distance entre « signe » augustinien et « symbole » dionysien : ce sont deux philosophies, deux théologies différentes du symbolisme, bien que l'une et l'autre relèvent de la même inspiration néoplatonicienne. De cette commune inspiration procèdent chez l'une et l'autre : une certaine dévaluation du contenu physique des réalités, naturelles ou historiques, — une référence essentielle au transcendant, par laquelle toute réalité est affectée d'un coefficient religieux, — une prévalence de la signification, qui exprime cette référence, sur l'explication, qui s'en tient aux causes internes des phénomènes et aboutit à la science, — une irréductibilité technique et psychologique de la signification avec son jeu symbolique, à l'explication, qui relève de la raison, — enfin un certain lyrisme poétique, en résonance de ces qualités religieuses. Tout cela est effectivement la conséquence psychologique et épistémologique d'une vision néoplatonicienne de l'univers.

Mais, comme nous l'avons vu, l'inspiration platonicienne prolifère dans des systèmes et des mentalités fort disparates ; nous retrouvons ici les différences profondes observées entre le néoplatonisme d'Augustin et le néoplatonisme de Denys. Dans le domaine du symbolisme — naturel, historique, scripturaire, sacramentel —, l'observation de ces différences est d'autant plus urgente que, au XIIe siècle et pendant tout le moyen âge, elles se croisent continûment dans d'inextricables réactions, comme on le peut observer dès avant 1150 chez Hugues de Saint-Victor, maître sacramentaliste, sensible déjà aux catégories dionysiennes, quoiqu'il demeure profondément augustinien[1]. Le signe augustinien est conçu au niveau et selon les ressources de la psychologie de la connaissance, comme l'instrument d'une expérience spirituelle couvrant tout le champ du langage, mais aussi les divers modes d'expression figurés. C'est donc le sujet connaissant qui en est le principe et la règle ; c'est lui qui lui confère sa valeur, par delà un objectivisme fondé dans la nature des choses, mais toujours extérieur à l'âme. En signification chrétienne, par conséquent, l'intériorité, et d'abord la foi, seront premières : sans la foi, plus d'intelligence de la parole de Dieu ; sans la foi, plus de sens spirituel de l'histoire sainte ; sans la foi, plus de sacrement efficace. A cette fonction spirituelle de la signification, répond une mystique de l'intériorité, celle dont le *De magistro* pose le principe méthodologique ; les éléments extérieurs, même les plus autorisés, ne sont que des excitants et des adjuvants ; la philosophie augustinienne de l'illumination est ici prégnante, et, dès avant l'*Imitation de Jésus-Christ*, une certaine attitude individualiste menace la pratique sacramentaire.

Ces signes sont dès lors construits, en théologie augustinienne, sur une analyse psychologique : le plus beau chapitre en est la théorie du *res et sacramentum*, qui devint l'une des bases de la théologie des XIIe et XIIIe siècles[2]. En théologie sripturaire, Hugues de Saint-Victor et son école présenteront la construction de l'Écriture — allégorie sur fondement historique — selon les lois d'une technique psychologique de la double signification des *verba* et des *res*[3]. Le signe fait connaître ; il peut être secret, mystérieux, mais son intention va vers la visibilité : *Sacramentum visibile invisibilis formae* ; il dé-signe, il inscrit, il est *ad placitum*, selon une part de convention, et donc appelle nécessairement une intervention institutionnelle ; il a une valeur sociale ; à la limite il est acte d'appartenance, juridique autant que mystique, à une société visible. L'ecclésiologie du XIIe siècle sera une ecclésiologie sacramentaire, autant que politique[1].

1. Cf. H. WEISWEILER, *Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluss des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentlehre Hugos von St. Viktor*, dans *Scholastik*, 27 (1952), p. 321-343.

2. Cf. H. M. FÉRET, Sacramentum, Res, *dans la langue théologique de saint Augustin*, dans *Rev. sc. th. ph.*, 22 (1940), p. 218-243.

3. Cf. chap. VIII.

Avec Denys, ce n'est pas le sujet croyant qui donne son sens aux signes, ce sont préalablement les éléments même qui, de nature, sont des représentations, des « analogies ». Le symbole est l'expression vraie de la réalité ; bien plus, c'est par lui que cette réalité s'accomplit. La réalisation immédiate du mystère fonde l'objectivisme culturel. Pour Augustin, point de sacrement sans « verbe » humain : « Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum » : axiome sacramentaire médiéval, qui, traduit en catégories aristotéliciennes, produira l'hylémorphisme scolastique universellement accepté, y compris dans le vocabulaire pastoral et doctrinal de l'Église. Dans le symbolisme dionysien, cette conceptualisation n'a pas à jouer, saisi qu'il est par la mystagogie : lieu de l'initiation, le symbole est irréductible à l'analyse, comme le mystère qu'il rend présent. Objectivisme qui donne aux ensembles cultuels, voire même à l'institution ecclésiastique, une densité transcendante, à laquelle nous avons accès par une action théurgique, ce qui n'a rien à voir avec l'allégorisation scripturaire ou sacramentelle.

D'emblée il apparaît que le grand œuvre théologique du XIIe siècle sur les sacrements est commandé de bout en bout par le concept augustinien de signe, non par le σύμβολον de Denys ; et la survivance du vieux mot traditionnel *mysterium* n'en peut dissimuler une certaine désaffectation, jusque dans le titre des traités désormais courant *De sacramentis*. A elle seule le manifeste cette grande opération théologique et ecclésiale que fut le dégagement des sept sacrements majeurs : la mystagogie ne l'appelait pas, pas plus qu'elle n'alimentait la dialectique augustinienne, spécialement dans l'Eucharistie, entre réalisme et symbolisme. De même, sera-ce hors du climat apophatique que va s'introduire, pour analyser l'efficacité sacramentelle et définir son originalité, la notion philosophique d'instrument, qui certes ménage la potentialité de la nature en représentation, mais la disjoint du contenu mystérieux et du sacré natif qu'elle recèle ; aussi bien, ce seront les aristotélisants qui, au siècle suivant, élaboreront le précieux concept d'instrument.

Enfin la symbolique cosmique de Denys, tend à laisser au second plan toute référence à l'histoire, y comprise l'histoire sainte, aux actes du Christ, que représentent pourtant les sacrements. Reste alors embryonnaire l'élaboration, si caractéristique aux XIIe-XIIIe siècles, des trois valeurs d'expression des symboles cultuels, selon qu'ils sont référés, dans la suite de l'économie messianique, au passé qu'ils commémorent, au présent qu'ils vivifient, au futur qu'ils présagent. Augustin au contraire procure aux médiévaux matériaux et méthodes pour alimenter une

1. Cf. J. CHATILLON, *Une ecclésiologie médiévale : l'idée de l'Église chez les théologiens de Saint-Victor au XIIe siècle*, dans *Irénikon*, 22 (1949), p. 115-138, 395-411.

symbolique qui soit un moyen de saisir le temps — le temps chrétien —, précisément en ceci que les événements, liés du passé au présent et au futur, selon les étapes de l'A. T., du N. T., du royaume final, non seulement préparent, mais préfigurent le futur dans le présent : les événements, *res*, au-delà du récit, *verba*, signifient. La conquête de Canaan est l'entrée dans la terre promise ; la captivité de Babylone symbolise l'espoir de la libération ; l'éclat de l'aurore, c'est l'avènement du Messie, puis l'irruption du salut eschatologique ; la manne signifie d'avance l'eucharistie ; la circoncision figure le baptême, dans la constitution progressive d'un peuple qui va « d'Abel au dernier des élus » (titre des *Dialogi* d'Anselme de Havelberg, *P. L.*, t. 188) ; Jérusalem est la figure de l'Église, elle-même en perspective de la Jérusalem céleste. Etc. etc. C'est, doctrinalement et pastoralement, le tissu même de la théologie sacramentaire et scripturaire de tout le moyen âge occidental, y compris les érigénistes, et chez Joachim de Flore lui-même. Augustin, Origène sont les docteurs de ce sens spirituel de l'histoire beaucoup plus que Denys, plus sensible à l'ordre de l'émanation créatrice.

Il reste que, autour de cette théologie augustinienne et à son bénéfice, la lecture de Denys-Érigène développera un sens profond du mystère, et cela à raison même d'une des données maîtresses de sa théologie : la création est une théophanie, et le symbolisme est le moyen approprié pour exprimer pareille opération, en cela même que, dans une dialectique de rupture et de manifestation, il est révélateur de la transcendance de Dieu. Aussi bien les grandes cosmogonies appellent toujours l'extrapolation des symboles. Plus tard, dans l'enseignement universitaire du moins, l'allégorisation intellectualiste éliminera ce mystère, en même temps que le formalisme cultuel dénaturera l'initiation chrétienne en une pédagogie rationnelle.

Les lois du symbolisme

Autant que l'Antiquité païenne sur la « renaissance » du XIIe siècle, l'Antiquité chrétienne, source vive certes et base pédagogique de la théologie médiévale, semble avoir cependant pesé sur une culture où souvent l'inspiration ne peut dépasser les formalismes de l'imitation. Cela est particulièrement vrai des valeurs symboliques que contient toute intelligence cultuelle, scripturaire, naturelle de l'économie du mystère chrétien. Nous ne minimiserons pas cet échec. Il ne doit cependant pas nous dissimuler les puissances d'expression qui, dans la doctrine et la mentalité, répercutèrent alors un authentique sens du mystère. Le XIIe siècle, à ce point de vue, est sans doute, jusque dans le domaine profane, le plus fécond en sensibilité et en expression du sacré. Les mythes de la matière antique pèsent sur l'imagination de Chrétien de Troyes ; mais toute la

fraîcheur de la grâce chrétienne prolifère, dans la *Queste du Graal*, ce roman de la grâce, en un symbolisme innombrable, jusqu'à l'équivocité. L'amour courtois alimente de son expérience inédite un régime de métaphores que le goût de l'allégorie ne pourra dévitaliser. Les arts plastiques, plus encore, sont, tant en expression de la nature qu'en représentation de l'histoire sainte, soulevés par une imagination créatrice de formes, que les modèles anciens n'immobilisent pas. Le symbolisme médiéval est, dans ces diverses conjonctures, le témoin et l'effet d'un sens du sacré en pleine fécondité.

Sens sacré de la nature, nous l'avons vu. La curiosité naturiste, il est vrai, a peu à peu dissous une certaine vision symbolique de l'univers ; mais cette explication par les causes, cette profanisation ne contredit qu'accidentellement la signification donnée aux choses. Pour Guillaume de Conches, le plus naturaliste des philosophes chartrains, l'univers le mieux expliqué reste là même un sacrement de la pensée divine ; Dieu est toujours le principal habitant de la terre. Les réalités de la nature, qui seraient sans dignité ni utilité, ont du moins une valeur symbolique, et par là sont belles et bonnes[1].

Disons, en passant au plan chrétien, sens sacramentel de la nature. Le rituel continue à intégrer dans les ensembles cultuels des images et des pratiques empruntées à la religion naturelle suscitée, non sans dégradation, par les éléments et les phénomènes de la nature. Ce n'est pas par spéculation scolaire, mais à partir d'une expérience effective qu'Hugues de Saint-Victor enregistre, après les canonistes, dans les formes sacramentelles une série de symbolismes, « ad exercitationem », les qualifient-ils, où prennent place des gestes de sacralisation de réalités profanes. Les formules les plus stéréotypées de bénédiction ne peuvent dissimuler la perception modeste des significations inscrites dans les créatures.

Expression symbolique aussi des valeurs sacrales que recèle la vie collective, dans ses pressions anonymes comme dans ses pouvoirs publiques. On sait assez que, simples fidèles ou théologiens, nos médiévaux proclament le caractère sacré de l'autorité ; le sacre des princes est un exemple suffisant de cette source vive, où d'ailleurs le merveilleux se mêle à l'authentique religion du pouvoir. Mais les banquets corporatifs eux-mêmes ne vont pas sans provoquer des gestes sacrés[2].

On aurait tort enfin de dédaigner, dans cette fécondité symboliste, le rôle du merveilleux. Nos gens, les intellectuels compris, en demeurent friands ; les théologiens ne détermineront que lentement les critères

1. « Omnis itaque Dei creatio consideranti magna est delectatio, dum in quibusdam sit decor, ut in floribus, in aliquibus medicina, ut in herbis, in quibusdam pastus, ut in frugibus, in quibusdam significatio, ut in vermibus et avibus ». HONORIUS D'AUTUN, I, 12, *P. L.*, 172, 1117.

1. Cf. R. COORNAERT, *Les ghildes médiévales, V^e-XIVe siècles*, dans *Rev. hist. rel.*, 1948, p. 22-55, 208-243.

opportuns pour discerner les propriétés pures du mystère de la grâce (*supra* naturam) et les traits différents du miracle, réel ou imaginaire (*praeter* naturam). Quoi qu'il en soit de cette confusion, le goût du merveilleux excite, lui aussi, l'emploi des transferts métaphoriques et des symboles, là même où il risque de ne pas respecter la transcendance de Dieu, qui authentiquerait la qualité littéraire et religieuse de ces symboles.

Ce ne sera donc pas par une simple transcription des Anciens, chrétiens et païens, que les médiévaux énonceront et pratiqueront les lois du symbolisme : leur expérience, leur authentique sens religieux, réaniment, parfois retrouvent les principes jadis posés par leurs ancêtres. Il arrive même assez souvent que leur pratique spontanée n'a pas suscité, sauf au plan littéraire, chez les auteurs d'*Artes*, une conscience réflexe suffisante pour une analyse explicite des lois de leur travail ; nous devrons nous référer, avec eux d'ailleurs, à Denys ou à Augustin pour énoncer ces lois et dégager la théorie de leur écriture figurée.

C'est de Denys que nos médiévaux tiennent la loi première du symbolisme : le ressort essentiel de sa dialectique, de sa *demonstratio*, semble bien être l'épreuve du hiatus apparemment infranchissable que notre esprit perçoit entre deux réalités par ailleurs apparentées ; les joindre alors, par le jeu du symbole, c'est établir en nous, non sans un sursaut d'exaltation intérieure, en tout cas dans une décharge affective qui provoquera la création poétique, une relation secrète avec la réalité transcendante. Loi de l'intelligence, nous l'avons vu ailleurs, aux prises avec une participation où transcendance et immanence jouent simultanément ; loi aussi et processus de l'expression symbolique, qui au-delà de l'imagination, atteint les sources de la poésie. Cette *demonstratio* ne procède pas en effet à la manière des prémisses du dialecticien, puisque aussi bien il n'est pas de continuité logique entre ces deux réalités, mais à partir d'une similitude contrastée, dont elle éprouve le sursaut. Double registre donc d'une même captation de la « ressemblance dissemblable », selon le mot fameux de Denys[1], et avec les mêmes symtômes.

Autant les théologiens du XII[e] siècle ont perçu et énoncé, comme loi de l'intelligence du transcendant, la « ressemblance dissemblable », autant, malgré l'étroit apparentement des deux anagogies, a été peu élicitée la loi parallèle de l'expression symbolique. Le principe d'Alain de Lille, que nous avons présenté au début de cette analyse, ne l'invoque que de très loin. Bien plus, nos auteurs, tel Bernard Silvestris, dans son poème philosophique, ne pratiquaient ce choc de la dissemblance que médiocrement, sans doute parce que l'allégorisation permanente des métaphores

1. DENYS, *Hier. cæl*, 2, *P. G.*, 3, 137, 140, 141. Cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris, 1954, p. 115, 207. Les deux termes *anagogie* et *symbole* sont liés : « Oportet sursum erigi ad anagogicus et symbolicas formas ».

tarissait chez eux, ou intellectualisait prématurément la perception poétique. Par ailleurs, la *figura* de l'herméneutique biblique met en jeu les ressources de la signification augustinienne, bien plus que l'anagogie dionysienne ; aussi bien Denys est le maître de la symbolique métaphysique, point de la typologie historique de l'Écriture. Retenons du moins que vaut — et vaudra même après l'avènement de la théologie scientifique — la continuité épistémologique entre l'imagerie symbolique de type scripturaire, pour dénommer Dieu ou décrire ses mystères, et l'analogie conceptuelle, comme moyen technique de connaître les réalités et les vérités transcendantes. Le Dieu d'Alain de Lille est accessible par l'une et l'autre voie, homogènes en définitive sous leur appareil différent.

En liturgie, terre privilégiée du symbole en action, la défaillance est plus sensible encore, car les éléments les plus réalistes, l'eau, la lumière, le feu, le repas, la table, sont traités beaucoup plus comme matière à instruction allégorique que comme puissance de représentation du mystère pour ses initiés. Ainsi la messe tend à devenir une figuration savante et compliquée des épisodes de la Passion, plus qu'un repas de sacrifice. Denys n'a guère pénétré les divers *De officiis divinis* de la fin du siècle, ni même la théologie sacramentaire des Victorins.

On voit mieux encore la réduction de cette tension symbolique, à l'usage fait alors de la loi, dionysienne elle aussi, selon laquelle les symboles les plus grossiers sont les plus aptes à signifier le mystère. Plus la matière y est pesante, plus elle provoque le sursaut anagogique, contre la menace anthropomorphique, que favoriseraient des symboles trop ressemblants, contre l'illusion d'une lumière valable du sensible, contre l'attachement passionné aux fictions poétiques. Nos médiévaux observent certes, dans l'Écriture et dans la liturgie, la pesanteur du langage, des images, des rites ; mais ils la tournent en fait en leçon d'humilité, soit pour admirer la condescendance de Dieu, soit pour dénoncer la misère de l'homme asservi là-même à la matière. Ils donnent ainsi une interprétation moralisante à ce qui est d'abord une exigence physique de la connaissance symbolique. La question alors classique « de necessitate sacramentorum » s'oriente expressément dans ce sens.

Sans toujours comporter cette pesanteur intentionnelle, le symbole fait appel, pour l'efficacité de son transfert, à une matière dont la réalité ne se dissolve pas dans le processus de signification, que ce soit la réalité des éléments naturels, que ce soit la réalité de l'histoire en typologie biblique, que ce soit la réalité du matériau en action liturgique. Sur plusieurs points, les maîtres du XII[e] siècle réagirent fermement en faveur de cette loi des valeurs symboliques : ces valeurs ne jouent que dans la mesure où la *res* garde consistance sous le *signum*. A tourner la réalité en pure figure, la tropologie s'anémie elle-même. Ce fût là, nous le verrons, la

grande opération, non seulement exégétique, mais théologique, menée par Hugues de Saint-Victor, revendiquant la nécessité première du *fundamentum* avant l'*allegoria*, la vérité de l'*historia* avant les *tropi*. La *moralisatio*, fût-ce dans le chef-d'œuvre de S. Grégoire commentant Job, finit dans une abstraction évanescente, en dissolvant sa matière, naturelle ou historique, comme elle avait jadis dissous les mythes des païens.

En même temps qu'est rendue attention à la lettre de l'Écriture, est réhabilitée la valeur des choses, dans les divers champs symboliques. Si paradoxal que ce soit, un certain naturalisme assure le contenu du jeu symbolique, et, de soi, son souci d'explication par les causes ne nuit pas à la signification des réalités ultérieurement référées au transcendant. Après tout, les progrès de la connaissance de la nature, au XIIe siècle, en purgeant les esprits des enfantillages des bestiaires et des lapidaires, alimentèrent la vision d'un cosmos symbolique d'une toute autre envergure. L'évolution des représentations plastiques, dans les chapiteaux sculptés, illustre excellemment la transformation de la mentalité religieuse, y compris chez les théologiens.

C'est de quoi nous faire réfléchir sur les ressources des diverses philosophies sous-jacentes à la mentalité symbolique du siècle. Augustin, Denys : ce sont les philosophies de type platonicien qui semblent le plus connaturelles au symbolisme, littéraire, esthétique, religieux, culturel. Les choses sont, et sont vraies, belles, dans la mesure où, symboles, elles représentent de manière mobile, périssable, l'immobile et éternelle perfection des idées ; toute réalité est théophanie. « Le symbolisme est l'expression esthétique de la participation ontologique »[1]. L'univers est un système de symboles, plus qu'une série d'effets. Mais les ressources de ce système comportent un déséquilibre facile : la valeur symbolique tend à évacuer la *res* dans sa densité terrestre, densité ontologique et densité conceptuelle. Tel le symbole dionysien de l'*erôs*, tel le *signum tantum* des augustiniens, telle l'allégorie de l'amour dans le Cantique, telle la *moralisatio* de l'histoire sainte, telle la tentation permanente de l'eschatologisme en économie chrétienne. Tout le XIIe siècle peut illustrer cette menace de déséquilibre, que dénoncent d'ailleurs, dans son secteur Hugues de Saint-Victor, ou Pierre Comestor dans sa critique du Job de saint Grégoire.

Avec Aristote, les idées sont *dans* les choses. La valeur de représentation des choses, si le trancendant existe, sera à chercher dans les choses, selon leur nature sensible. Le « naturalisme » est la conditin élémentaire du symbolisme. Le pur expérimentalisme aristotélicien élimine le symbolisme, sans profit pour une science des définitions ; mais si la noétique aristotélicienne est un jour ouverte sur le transcendant, alors, par une réintégration des idées, du verbe, dans le monde créé, la voie symbolique

1. E. De Bruyne, *L'esthéthique du moyen âge*, Louvain, 1947, p. 93.

est qualifiée, et réglée par les lois internes des choses. « A la conception plotinienne qui tolérait l'image dans la mesure où elle constituerait un symbole intellectuel, qui lui imposait de figurer tous les détails sur un seul plan par le refus de la profondeur — qui est la matière —, succède une esthétique fondée sur une observation de la nature »[1]. Ce que P. Francastel dit du symbole plastique, vaut pour le symbole doctrinal. De même que les artistes qui couvraient les chapiteaux de trèfle, de plantain, de fougère, aimaient la nature pour elle-même, de même les théologiens chartrains honorent le Créateur dans la dignité de sa création même. De même que l'Été n'est point une gracieuse déesse, mais un rude moissonneur qui peine à la tâche, de même la construction du monde n'est plus contemplée ni réalisée comme une série de *mirabilia*, mais comme une coopération active et valable à l'œuvre créatrice.

Aristote, au XIIe siècle, n'est pas encore révélé, du moins sous cette dimension ; mais d'une part Boèce y introduisait, à travers son intention éclectique, une dose notable de réalisme ; bien plus, Denys lui-même, d'autre part, détournait déjà, par son sens religieux, l'idéalisme platonicien vers une qualification des réalités sensibles (au point qu'on le rapprochera parfois d'Aristote dans une *concordia auctoritatum*). Par ailleurs, nous l'avons vu, l'univers apparait de plus en plus comme un ensemble de natures, ayant consistance et lois. Les réflexions occasionnelles des maîtres sur la valeur pédagogique des images et figures, montrent que, sans connaître la noétique aristotélicienne, ils ont, même sous les pressions efficaces de la tradition platonicienne, observé la condition réaliste du jeu symbolique[2].

Dans la même perspective, ils n'ont pas acquiescé sans réserve à la pesée augustinienne qui amenait à considérer les sacrements comme les remèdes réparateurs d'un monde déchu, qui n'auraient pas existé dans un régime de nature intègre, où, la matière étant soumise à l'esprit, l'intelligence n'avait plus à prendre pied dans la matière pour rendre un culte à Dieu. Dans le symbolisme réaliste au contraire, Denys compris, l'action symbolique est une pièce normale du dynamisme cosmique en hiérarchie vers Dieu. La sacralisation des saisons, les hymnes sur le jour et la nuit, la multiplication des bénédictions d'objets profanes, sont alors

1. P. Francastel, *Peinture et société*, Paris, 1954, p. 57.

2. Nos auteurs conservent certes, imposée par les textes augustiniens qu'ils lisent, la conception d'une obscurité pédagogique du mystère, obscurité qu'ont pour but d'entretenir la métaphore, la parabole : les formes voilées excitent la curiosité, le secret provoque l'attrait, qu'une facile clarté avilirait (cf. H.-I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 487-494). De ce goût de l'arcane, le moyen âge conserve la tradition. Mais de plus en plus est professée la valeur positive, illuminative, d'une image prenant densité dans son continu sensible. Il serait aisé de colliger les textes où, dans un réflexe spontané, les philosophes et les théologiens énoncent cette sensibilité.

autant d'effets d'une prise de conscience de la loi profonde du symbolisme, de son efficacité humaine, de son équilibre doctrinal et littéraire.

Le caractère le plus constant, mais non le moins déconcertant, du symbole, est son développement polymorphe, à ce point consubstantiel à son jeu que le réduire, au bénéfice d'une clarté conceptuelle, serait d'avance en tarir la fécondité, en même temps qu'en dessécher l'effervescence ; ainsi de nature, le symbole est-il ambigu. Le feu réchauffe, éclaire, purifie, brûle, régénère, consume ; il signifie aussi bien la concupiscence et le Saint-Esprit[1]. Le pain eucharistique réalise simultanément la manne du désert, le rite pascal juif, le dernier repas du Christ, le banquet céleste, sans parler de l'alimentation naturelle ; et chacun de ces symbolismes est démultiplié en éléments à leur tour significatifs. Jérusalem, la cité historique des Juifs, c'est l'état d'innocence d'Adam, c'est l'Église cité mystique, c'est l'âme chrétienne, c'est l'Église triomphante (collectivement prise), c'est la béatitude (individuelle). Hérode, qui signifie « revêtu de peau » *(pelliceus)*, c'est le démon, dont les artifices ont contraint le pécheur à se dépouiller de la tunique d'immortalité pour s'affubler de ces vêtements de peau qui sont le signe de sa mortalité et de sa déchéance[2]. Les seins de l'épouse, dans le Cantique (« Meliora sunt ubera tua vino ») signifient tour à tour la chasteté et l'humilité, les bras de l'amour qui, chez la Vierge, s'attachent au Christ comme Dieu et comme homme, la chair et l'âme, la faute charnelle et les sophismes de la concupiscence[3]. Le mystère de l'Église nous devient intelligible par la considération du bâtiment (fête de la dédicace), du temple de Jérusalem (référence au passé), de la demeure céleste (référence à l'avenir), de l'habitat de Zachée (épisode évangelique), en même temps que par l'ample thème mystique de l'épouse du Christ. La Femme, dans *Apoc.* 12, est à la fois Ève, la Communauté d'Israël, la Vierge, l'Église ; polysémie profondément exploitée, dans la cohérence mystique de l'économie : en Marie, culmine la maternité d'Israël, car tout engendrement, en Israël, tend vers l'enfantement du Messie ; et Marie est la cellule germinale de l'Église, laquelle est mère engendrante du Christ.

Les exemples surabondent ; bien plus ils sont l'effet d'un traitement méthodique, dont les lois sont énoncées, voire tournées en recettes faciles. Les maîtres du XII[e] siècle ont pratiqué jusqu'à l'excès ces lois, tant dans l'observation de la nature, que dans les sens de l'histoire sainte et dans les interprétations des rites liturgiques ; ils se sont complus dans cette multiplication et dans cette ambiguïté des significations symboliques.

1. Cf. ALAIN DE LILLE, *Distinctiones dictionum*, s. v. *Ignis*, *P. L.*, 210, 815.
2. Cf. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermo super Act. 12*, *P. L.*, 141 (parmi les œuvres de Fulbert de Chartres), 277-306.
3. Cf. ALAIN DE LILLE, *Elucidatio in Cant. cant.*, *P. L.*, 210, 54, 62, 79, 98, 100.

Ce n'est pas là chez eux simple amplification littéraire, oratoire, dévotieuse, mais bien la conviction d'une valeur d'intelligence, d'argumentation (la *demonstratio* d'Hugues de Saint-Victor) exploitable dans ces *coaptationes (ibid.)* ainsi multipliées et ajustées[1]. Pareille sémantique est, en architecture mentale, aussi éloignée de la logique aristotélicienne (« Avoir plus d'un sens, c'est ne rien signifier », Aristote) qu'elle est proche de la littérature biblique et de la polysémie orientale. On peut prévoir qu'elle posera des problèmes épistémologiques à une théologie organisée en une science avec son instrumentation logique. Au XII[e] siècle, elle ne fait pas problème, d'autant plus que les textes bibliques demeurent la matière immédiate du théologien. Si philosophes et théologiens se livrent à un effort critique, c'est, comme nous l'avons vu, pour classer, organiser ces significations, non seulement dans les sens scripturaires, fondés sur l'économie même de l'histoire sainte, mais dans l'appareil cultuel et dans l'observation des phénomènes de la nature.

Ainsi se dégage, sinon toujours en méthode explicite, du moins en exercice effectif, une logique du symbole dans son traitement théologique, tout comme est reprise ailleurs une logique des propositions. Ce serait grave erreur, historique et théologique, de rejeter en marge du développement de la théologie au XII[e] siècle, comme si elles relevaient du seul art oratoire ou poétique, les œuvres qui, en plus grand nombre qu'au siècle suivant, élaboreront ainsi le donné révélé et le capital traditionnel de la foi. Leurs argumentations, il est vrai, sont bâties à partir des schémas de signification imaginative, non sur les divers procédés des explications causales ou formelles, à base d'abstraction ; mais si le coefficient de certitude rationnelle en est par là réduit, leur valeur de représentation n'en est point négligeable.

Hugues de Saint-Victor, avons-nous vu, emploie pour désigner ces opérations, le mot *demonstratio*, comme effet d'une *collatio*, terme extrêmement générique (il va jusqu'à signifier un simple colloque), employé alors à partir de sources idéologiques très complexes, et pour dénommer des opérations mentales fort disparates. Il précise par l'équivalent *coaptatio*, qui, lui, ne relève pas d'un vocabulaire spécialisé, mais introduit, de manière un peu plus précise, à l'acte propre du symbolisme : la *transla-*

1. Ces polysémies sont d'ailleurs souvent fondées sur l'économie biblique, telles par exemple les grandes images scripturaires qui s'appliquent aussi bien à la vie spirituelle individuelle qu'au dessein de l'Église comme telle, voire à la Vierge Marie, expressions de l'unique Mystère, intériorisé dans l'âme individuelle, institutionnalisé dans le peuple de Dieu, consommé un jour dans la gloire. Mais de ces références au Christ ou à ses sacrements le passage est fréquent, même chez un saint Bernard, à de simples descriptions psychologiques ou morales, relevant de catégories littéraires, où l'ingéniosité multiplie ses jeux profanes, au-delà de la grande *allegoria* religieuse. Cf. sur ce discernement et ces valeurs, H. DE LUBAC, *La doctrine du « quadruple sens »*, dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 347-366.

tio, transfert du visible à l'invisible par le truchement d'une image empruntée aux réalités sensibles. C'est notre « métaphore », mais spécialisée ici, surtout dans la théologie dionysienne, par les exigences d'un objet transcendant : pareil objet requiert, dans la *translatio*, un rejet *(via negativa)* du contenu propre des images employées, grâce auquel cette *translatio* est habilitée à procurer une certaine représentation du mystère. C'est toute la *translatio nominum* en Dieu, y compris les noms imaginatifs, qui précisément abondent dans l'Écriture.

Nos maîtres emploient volontiers ce terme, mais son insuffisance latine les amène à transcrire tel quel le mot grec, véhiculé chez eux par les traductions de Denys, *anagôgè*[1]. Un esprit aussi rétif que Robert de Melun aux catégories grecques, y a recours, sans grande intelligence, il est vrai, et uniquement à l'intérieur de la fameuse classification des quatre sens scripturaires, où il le replie sur l'*allegoria* en général[2].

Le traitement théologique et pas seulement exégétique du symbolisme conjugal (cf. tous les commentaires du Cantique), du symbolisme de la demeure (cf. les allégories du tabernacle, élaborées en vrais traités)[3], du symbolisme du banquet, du peuple, et de tant d'autres, dont son saturés les exégèses, les liturgies, les homiliaires, présente dans ces matières inconceptualisables, des procédés constants, allant de la simple allitération verbale jusqu'à l'analogie doctrinale proprement dite, en passant par la dialectique d'un argument basé sur la *pars pro toto* : revêtir une robe blanche au baptême est un acte symbolique où ne joue, dans l'objet sensible, que sa propriété de blancheur, non son tissu, ni sa forme, ni même sa finalité première de vêtir. Là et ailleurs, ce n'est cependant pas par abstraction qu'alors on procède ; la réalité reste concrètement présente et visible, car le symbole contient de quelque manière la réalité qu'il

1. De cette insuffisance latine, Jean de Salisbury fournit le témoignage, lui si curieux de textes dionysiens, lorsque, exaltant la logique nouvelle d'Aristote, il résume le livre des *Topiques* (« quasi a morte vel somno excitatus », *Metal.*, III, 5). Prenant à son compte la condamnation de la métaphore comme radicalement inapte à procurer une définition (lib. VI), il fait porter le poids de cette incapacité sur le terme *translatio* (la traduction dite boécienne portait *metaphora* ; Érigène traitait en synonyme *translate* et *metaphorice*). Cf. *Metalogicon*, III, 8, éd. Webb, p. 148. Saint Thomas, conscient, lui, de l'opposition Denys-Aristote, maintiendra la position de Denys sur le rôle et les lois du symbolisme dans la connaissance de Dieu (*De Ver.*, q. 10, a. 8, obj., et resp. 10).

Translatio prend donc, chez Salisbury, place et sens dans une logique de la connaissance, au-delà de son sens littéraire, chez les grammairiens et les rhéteurs. Il n'a pas le sens dionysien, validant en vérité l'analogie, la métaphorique comme la conceptuelle, dans la ligne de l'*anagôgè*, comme le fait Alain de Lille dans sa *Summa*. Enfin, le sens scripturaire : il procède d'une autre veine encore (Cassien), fort distante de la métaphysique de Denys, et expression systématisée de l'eschatologisme chrétien.

2. Robert de Melun, *Sententie*, I, 1, 6, éd. Martin, p. 173.

3. Cf. chap. VIII.

exprime[1]. Mais le rapport du type à l'antitype est qualitatif : ce qui déclanche et mesure la *translatio* au mystère, c'est la qualité par laquelle la relation est définie, ou mieux éprouvée. La participation au transcendant n'est pas sentie comme une représentation d'identité (terme idéal d'une logique du *logos* rationnel), mais par une dialectique du semblable-dissemblable, dedans une « figure », dedans la coexistence du sensible et du spirituel[2]. Le même acte attache et libère l'intelligence, parce que la matière symbolique est maintenue dans sa pesanteur concrète. Le discours rationnel peut certes lui aussi traduire la tension entre le terrestre et le transcendant, mais c'est par de tout autres moyens. Cf. le traité des noms divins, dans la *Summa* d'Alain de Lille.

Pour n'avoir pas rassemblé en traité de méthode les diverses recettes de cette opération, les théologiens cependant en eurent conscience, au-delà de la simple théorie scripturaire de la tropologie. L'un des signes en est qu'ils ont peu à peu distingué, là même, la figure purement littéraire et le transfert symbolique, ce que n'avait pas fait en rhéteur qu'il était, saint Augustin, pourtant théoricien de la *significatio*[3]. Le *Didascalion* d'Hugues de Saint-Victor dépasse là le *De doctrina christiana*.

1. Ainsi chez Guillaume de Saint Thierry, sensible aux influences grecques, l'*image* psychologique d'Augustin est corsée de réalisme anagogique. Cf. J.-M. Déchanet, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1946, p. 135, 251-252.

2. La définition trop concise du symbole par Hugues de Saint-Victor (« Coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum », cf. *supra*) révèle alors une étonnante densité, comportant, à la jonction des imageries métaphoriques et de la critique platonicienne du concept, *une unique dialectique du symbole*. Opération qui nous paraît être le ressort le plus profond de la pensée du siècle. Ne pouvant nous y attarder ici, donnons du moins quelques références.

Un texte de Richard de Saint-Victor d'abord, *In Apocal.*, I, *P. L.*, 196, 689 : « Omnis figura tanto evidentius veritatem demonstrat, quanto per dissimilem similitudinem figurat se esse et non veritatem probat, atque nostrum animum in hoc magis dissimiles similitudines ad veritatem reducunt, quo ipsum in sola similitudine manere non permittent ».

Puis, après Saint-Victor, et dans un tout autre climat, le cistercien Garnier de Rochefort († 1202), dont les énoncés finissent par sentir le procédé : *Sermo* 9, *P. L.*, 205, 630 ; *Sermo* 35, *ibid.*, 794. Poussant a son terme dionysien cette dialectique, G. distingue la contemplation par figures et similitudes (speculatio ænigmatica, theophania) et la contemplation proprement « anagogique », au-delà de toute similitude : *Sermo 23*, 730 B ; *sermo 31*, 765-766 ; « fides anagogica », *sermo 37*, 812 D.

3. On connaît le texte de S. Augustin, embarrassé par le « mensonge » de Jacob (*Liber contra mendacium*, c. 10) : « Jacob, quod matre fecit auctore, ut patrem fallere videretur, si diligenter et fideliter attendatur, non est mendacium, sed mysterium. Quæ si mendacia dixerimus, omnes etiam parabolæ et figuræ significandarum quarumcumque rerum, quæ non per proprietatem accipiendæ sunt, sed in eis aliud ex alio est intelligendum, dicentur esse mendacia ; quod absit omnino. Nam qui hoc putat, tropicis etiam tam multis locutionibus omnibus potest hunc importare calumniam ».

L'allégorisation

A plusieurs reprises, au cours de notre analyse, nous avons observé la tendance des médiévaux à tourner la métaphore en allégorie ; chacune des lois du jeu symbolique favorisait, semble-t-il, pareille propension. De fait, l'allégorie a à peu près complètement recouvert les champs d'expression que nous avons parcouru : nature, histoire, rite, comme aussi elle a envahi tous les genres littéraires : commentaires bibliques, homélies, liturgies, formulaires dogmatiques, poésies, et les textes juridiques eux-mêmes, profanes et sacrés. C'est la forme littéraire la plus universelle. C'est aussi, à distance, l'élément décidément déclassé, depuis les abstractions personnifiées du *De planctu Naturae* jusqu'aux exégèses du rituel lévitique dans les traités sur la Loi ancienne.

La complaisance avec laquelle un Bernard Silvestris, un Alain de Lille, un Chrétien de Troyes personnifient les forces de la nature, ou les vertus, ou les Idées, ou les sciences, ne fut pas le seul effet d'une imitation de l'Antiquité où ce genre avait sévi, de Prudence à Boèce, c'était aussi l'expression d'un goût personnel, même s'il ne revalorisait que très insuffisamment les clichés anciens.

De même n'était-ce pas par simple fidélité aux docteurs de l'Antiquité chrétienne qu'ils multipliaient les applications pluralistes de la tropologie biblique. Pour un saint Bernard, qui les animait de sa grâce, combien d'autres les systématisaient, les étendaient, les matérialisaient, les appesantissaient, par rapport aux fécondités créatrices d'un Origène ou d'un Augustin. Les *Allegoriae* d'Isidore les tenaient toutes prêtes en un répertoire.

Enfin, dans le culte liturgique, les actions symboliques, primitivement destinées à re-présenter les mystères, sont traitées comme des « explications », détaillées et intellectualisées, comme on le peut voir en particulier pour le repas eucharistique. On sait assez d'ailleurs quelle décadence de la liturgie sanctionnait cette déviation.

Ce ne fut pas là excès occasionnel, mais, à la limite, méconnaissance du caractère propre de la métaphore comme image, et, par là, de la différence entre symbole et allégorie. Dans certains cas, tel le cas, majeur il est vrai, du Cantique des cantiques, le blocage des deux genres, ou le passage continu d'un jeu à l'autre, était légitime, et fondé d'ailleurs en tradition ; mais la confusion devait se produire avec l'étalement, institutionnellement pratiqué, de l'allégorie. Alors que dans la métaphore, ou la parabole, on développe une *image* qui, par sa ressemblance dissemblable, et donc selon son ensemble, nous introduise à l'intelligence de la réalité spirituelle ainsi figurée, l'allégorie est la description analytique d'une *idée* à partir des éléments morcelés et abstraits d'une image, dont chaque détail prend

signification. Ce n'est plus tant l'arche comme type de l'Église qui est prise en considération, mais chaque détail de sa construction, ses poutres, sa forme, sa longueur, etc. Avec ses sept couleurs, la panthère figure le prêtre se préparant au sacrifice, et s'équipant de vêtements pour le combat[1] Ce n'est plus la libération de saint Pierre, comme fait évangélique, qui figure la libération du péché ; ce sont les quatre gardiens représentant les quatre passions, les deux chaînes que sont l'habitude et le désespoir, ses sandales qui signifient la perfection, et sa tunique la justice[2]. Le fait de la résurrection de Lazare n'est plus que l'occasion de décrire les divers actes du sacrement de pénitence, où l'homme, d'abord en état de péché mortel, se repentant, puis absous, ressuscite après trois jours[3]. Et ainsi de suite. « Il ne faut s'occuper du texte que pour s'élever à l'allégorie », disait un programme biblique[4], avec un excès que contrecarrent d'ailleurs les Victorins. Les personnages allégoriques s'allégorisent de plus en plus : Alain de Lille présente Dame Nature moins dans sa grandeur cosmique que par ses traits accessoires, par les broderies de ses vêtements représentant les divers êtres ; Chrétien de Troyes décrit la science d'Érec en dessinant sur sa robe les quatre arts du *quadrivium*[5].

1. HONORIUS D'AUTUN, *Sacramentarium, seu de causis et significationibus rituum*, c. 29 : De vestibus presbyterii : « Panthera bestia habet colores septem : nigrum, album, griseum, croceum, viridum, aerium, rubeum. Quæ panthera varias herbas comedit, constans in petra, languentes ad se venientes flatu suo a morbo sanat. Per pantheram presbyter intelligitur, qui habet septem vestes et septem virtutes... Diversæ herbæ, diversæ sententiæ Scripturarum ; petra Christus ; languidæ bestiæ homines peccatis ægri... Presbyter dum se præparat, quasi duellum cum diabolo pro Ecclesia inchoat : humerale ponit in capite, id est spem pro galea ; albam, i. e. fidem pro lorica ; cingulum, i. e. castitatem pro baltheo ; stolam, i. e. obedientiam vel justitiam pro lancea vel funda » *P. L.*, 172, 762.

2. Cf. RICHARD DE UAINT-VICTOR, *Sermo super Act. 12*, *P. L.*, 141 (parmi les œuvres de Fulbert de Chartres, 277-306. La comparaison entre la libération de saint Pierre et la libération du péché est un trope traditionnel ; mais Richard l'allégorise.

3. Cf. entre autres, ANSELME DE LAON (*Trente pièces inédites*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, II, 1930, p. 70), d'après un cliché mis en circulation par PS.-AUGUSTIN, *De vera et falsa pænitentia*, *P. L.*, 40, 1122.

L'allégorisation se prête évidemment à la pression des polémiques, des contextes historiques, des procès de tendances. La typologie scripturaire tourne au millénarisme (schéma de la semaine, mythe du paradis). La compraison des deux glaives couvre les pires ambiguïtés, dans l'ecclésiologie théorique et pratique. La théologie de la croisade guerrière s'alimente de la grande allégorie du peuple de Dieu dans l'ancienne alliance. L'allégorisation favorise aussi ce repli du Nouveau Testament sur l'Ancien (cf. chap. IX) qui va à l'encontre du caractère progressif de l'économie sacrée, et alourdit théologiquement l'esprit évangelique par le légalisme et le lévitisme de l'Ancienne Alliance. On réduit la messe aux catégories de l'Exode, de l'Agneau pascal, alors que agneau et exode n'étaient que la figure de la mort et de la rédemption du Christ.

4. Publié dans MARTÈNE, *Thes. anecd.*, I, p. 487-490.

5. Cf. G. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de lille, poète du XII[e] siècle*, Paris-Montréal, 1951 : Structure et formes littéraires, p. 109-121. Alain note parfois les limites de l'allègorisation ; commentant la vision d'Isaïe, il observe qu'elle comporte des éléments

Symbole, allégorie : le symbolisme émane d'une adhésion de notre être, et sa clarté se cache en quelque sorte, au cours de l'expérience spirituelle, à l'intérieur des images elles-mêmes, médiatrices de mystère ; d'où leur intensité et leur valeur, même esthétiques. L'allégorie, elle, procède, non de cette opération esthétique à l'état pur, mais de son exploitation critique, pour en extraire des pensées abstraites et parvenir à un exposé didactique. A la limite, l'explication a submergé la signification. « De causis et significationibus », disait Honorius d'Autun, bloquant deux valeurs disparates (titre de son *Sacramentarium*, ci-dessus cité). Tel est le genre favori de nos médiévaux. Ce qui, chez les Pères, gardait vivante sève, même lorsque le jeu tropologique recourait à des catégories hellénistiques ou autres, est devenu, au XII[e] siècle, un procédé technique, conceptuel, abstrait, vidé de cette *anagôgè* psychologique et religieuse dont Denys avait posé le fondement métaphysique.

Il reste que l'allégorie, comme telle et en son lieu, est un mode d'expression congénital pour une économie où la valeur figurative des choses et des événements est une composante de son histoire sainte. Le peuple de Dieu, dans l'ancienne alliance, ne prépare pas seulement l'Église, il la préfigure ; et l'Église terrestre prépare et préfigure la Jérusalem céleste. Les formes terrestres de la vérité et de la beauté ne sont pas des images fugaces, mais les analogies valables, intelligibles, analysables de l'ineffable beauté et de l'unique vérité. « Ce que les modernes, pour exprimer l'histoire, cherchent dans la théorie de l'évolution, les anciens le demandaient à la méthode allégorique. Elle fut l'expression d'un prophétisme du progrès » (E. Caird).

Aussi bien, l'allégorie est-elle un genre littéraire humain, dont la critique reconnaît les lois. Dante en sera bientôt le génial exemplaire. « L'allégorie est pour lui l'une des formes les plus naturelles et satisfaisantes de la rhétorique, ou, si l'on veut, de la poétique ». Il avait reçu de Donat cette idée féconde que tout bon esprit lisant Virgile y devait chercher un sens allégorique : un poème a une double fin, disait le Grammairien : *delectatio, utilitas* ; c'est exactement ce que se propose toute allégorie dantesque : *diletto* et *ammaestramento* (*Convivio*, I, II, 17 et II, I, 3)[1]. Sans le génie de Dante, les maîtres du XII[e] siècle, les poètes, mais aussi les théologiens, les liturgistes, les moralistes, mettaient en œuvre cette doctrine et cette méthode.

purement décoratifs : « Cætera quæ aliter haberi dicuntur, non ad prophetiam, sed ad picturam referenda sunt », *De sex alis Cherubim*, *P. L.*, 210, 171 ; mais il avait déjà amplement allégorisé.

1. Cf. A. PÉZARD, *Dante sous la pluie de feu*, Paris, 1950, p. 345-347.

VIII

LA THÉOLOGIE SYMBOLIQUE

La remise en valeur d'un christianisme conçu comme une économie de salut, la conscience plus aiguë des profondeurs de l'histoire, et, quand elle est sacrée, de son mystère, ont suscité, dans l'étude de la théologie comme dans les âmes évangéliques, un intérêt, imprévisible il y a vingt ans, pour l'intellience « spirituelle » de l'Écriture, récit de cette économie de Dieu dans l'histoire. Voici alors, en conséquence de cet éveil, une curiosité renouvelée non seulement pour l'exégèse typologique des Pères, mais pour les méthodes élaborées par les écrivains du moyen âge occidental, travaillant sur cet héritage patristique. Ce n'est pas seulement Origène qui retrouve crédit, mais l'histoire de l'exégèse latine tente de dégager du fatras des gloses et des commentaires les valeurs et les œuvres qu'a pu compromettre l'appesantissement des routines scolaires, mais qui, pendant un millénaire, ont efficacement nourri non seulement les fidèles, mais une théologie née de l'Écriture[1].

Au centre de ces problèmes, pour le discernement des vérités à dégager et des échecs à enregistrer, l'allégorie constitue, en doctrine et en technique une pièce majeure ; entendons d'abord l'allégorie au sens général, procédé typologique appliquant, au delà de la lettre du texte, la valeur symbolique des réalités historiques préparant et figurant à distance les divers contenus du royaume de Dieu, ses croyances (mystère, sens « allégorique »), sa morale (sens tropologique), son accomplissement final (sens anagogique) ; entendons surtout l'allégorie au sens spécifique, dénommant le transfert par lequel lse réalités bibliques préparent et signifient la doctrine, le « mystère », qu'a révélé la suite de l'économie du salut. *Littera gesta docet, quid credas allegoria*[2]. Nous verrons précisément la densité nouvelle que va prendre au XII[e] siècle, dans l'édifice théologique, cette fonction doctrinale de l'allégorie, acte éminent de la typologie biblique. Le rappel, ou

1. Deux ouvrages sont venus fournir à point à ce travail son indispensable instrument : B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, Oxford, 1941, 2[e] éd., refondue, 1952; C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au moyen âge*, Paris, 1944.

2. Cf. H. DE LUBAC, *Typologie et allégorisme*, dans *Rech. sc. relig.*, 34 (1947), p. 180-224 ; *Sur un vieux distique : La doctrine du « quadruple sens »*, dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 347-366.

plus exactement la définition expresse de sa base *historique* lui donnera alors son statut propre et la dégagera vivement de la pratique pesante et maladroite en cours pendant les quatre premiers siècles du moyen âge. C'est cet épisode, assez peu observé, de la pratique et de la définition du sens spirituel, dont nous voudrions ici illustrer et situer l'importance.

La controverse du Tabernacle.

Vers les années 1175, Jean de Kelso, vénérable abbé du monastère de ce nom, près de Dryburgh, au district de Berwick, dans la principauté de Galloway (Écosse), écrivait à son « fils » Adam, prémontré, résidant à l'abbaye voisine de Dryburgh (dont il allait devenir l'abbé, vers 1184, avant de passer à la Chartreuse de Witham), pour lui demander d'entreprendre, sans attendre un loisir hypothétique, une étude approfondie des chapitres de l'Exode où est minutieusement décrit le plan de la construction du sanctuaire à bâtir, selon les prescriptions de Yahweh à Moïse (*Exode* 25-27). En effet, dit Jean, les anciens Pères, malgré l'ampleur de leurs travaux, ont laissé aux modernes plusieurs domaines de l'Écriture à explorer, heureuse occasion pour eux de ne pas céder à la tentation d'une stérile philosophie. Parmi les problèmes demeurés ouverts, l'un des plus intéressants est celui de ce « tabernacle » de Moïse : n'est-il pas une très suggestive figure de l'Église? Le vénérable Bède, il est vrai, et le juif Josèphe en ont bien traité ; mais leur manière de faire ne satisfait pas notre curiosité. Reste encore un beau travail. Et Jean en dresse le programme : qu'une première partie analyse de près, dans une attention immédiate au détail du texte, la facture du fameux sanctuaire, ses éléments extérieurs et intérieurs, son dispositif, sa décoration ; dans une deuxième partie, sur la base d'un dessin préalablement établi, sera élaborée la signification symbolique de chacun des éléments ; une troisième partie en tirera enfin les applications morales opportunes. Jean insiste sur la première partie, recherche exhaustive des données historiques et archéologiques, qui devront être le fondement nécessaire de l'édifice, *fabrica*, dans lequel l'allégorie révèlera « les mystères de l'histoire ». Deux questions particulières, de pure archéologie, tracassent le bon abbé : la place et le rôle de la sixième tenture (*Ex.* 26, 9), le dispositif de la grille d'airain dans l'autel (*Ex.* 27, 4) ; questions vivement dicutées, à en juger par le ton de Jean qui adjure Adam de bloquer enfin les injures faites à l'Écriture : indice d'une polémique assez amère, sur ces détails archéologiques, par suite d'une inattention à leur authentique teneur littérale.

Adam le Prémontré, en « fils dévot », et avec une humilité prolixe, répondit qu'il acceptait et le travail et le programme. Il utilisera, sur les questions controversées en particulier, Bède et Josèphe, Bède pour son

interprétation allégorique, Josèphe pour les nombreux renseignements qu'il fournit. Il aura recours aussi — et voici de quoi situer cette correspondance dans le contexte du grand problème scripturaire du temps — aux solutions de « cujusdam honesti et docti viri... cujus et vitam religiosam et doctrinam non ignoro fuisse catholicam », et qui semble très qualifié pour découvrir la *rei gestae veritas*. De fait, sur bon nombre des sujets abordés, Adam citera longuement et textuellement ce *vir disertus*, ce « magister quidam peritissimus inter alios », dont le littéralisme critique, si l'on peut dire, appuyé à l'exégèse de Josèphe et des Juifs, tranche sur la glose allégorique de Bède. Il s'agit de *magister Andreas* (le nom est donné une fois), maître André de Saint-Victor, dont nous connaissons par des travaux récents les œuvres, la doctrine exégétique et la grande influence[1].

De cette influence, et de l'opposition qu'elle rencontra, voici donc un nouveau témoignage. L'interprétation purement historique de la prophétie de l'Emmanuel (*Isaïe* 7) avait, on le sait provoqué contre maître André une réaction catégorique, à Saint-Victor même[2], et amené un raidissement contre le littéralisme de l'exégèse juive, *mos judaicus*[3]. La question du tabernacle fut un second point d'achoppement, dans une matière de choix, puisque le sanctuaire de Moïse est, au milieu du cycle éminemment typologique de l'Exode, — sortie d'Égypte, traversée de la mer Rouge, séjour au désert, entrée dans la terre promise, — le thème favori d'une interprétation allégorique, comme type très expressif de l'Église.

Parmi les grandes métaphores scripturaires qui déterminèrent, dans le dessein divin sur l'humanité, son essentiel aspect collectif et institutionnel — peuple de Dieu, épousailles, corps, cité —, cette image du temple, d'un édifice architecturalement construit, s'est en effet imposée comme l'une des plus efficaces en doctrine. « Je *bâtirai* mon Église » : cette parole du Christ récapitule et condense, dans la nouvelle alliance, l'immense matière ancienne dont les descriptions, copieuses jusqu'à la minutie, se présentaient alors comme une figure inépuisable, propice à des transferts de sens, exploitables non seulement par la dévotion monastique de la *lectio divina*, mais dans la construction d'une théologie systématique par

1. On trouvera cette correspondance de Jean de Kelso et d'Adam le Prémontré en tête du traité d'Adam *De tripartito tabernaculo* (*P. L.*, 198, 609-792). On recueillera aisément les citations du *quidam disertus*, expressément nommé *Andreas*, col. 635 C. B. SMALLEY avait déjà relevé, avec ces citations, l'influence d'André de Saint-Victor sur Adam : *The School of Andrew of St. Victor*, dans *Rech. théol. anc. méd.* XI (1939, p. 163. Sur André lui-même, cf. *Andrew of St. Victor*, *ibid.*, X (1938), p. 358-373.

Sur Adam le Prémontré, cf. A. WILMART, *Magister Adam Cartusiensis*, dans *Mélanges Mandonnet*, II, 1930, p. 145-161. Le contexte historique du *De tabernaculo* est donné p. 514-155.

2. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Emmanuele*, *P. L.*, 196, 601-666.

3. Cf. C. SPICQ, *Pourquoi le moyen âge n'a-t-il pas davantage pratiqué l'exégèse littérale*, dans *Rev. phil. théol.* 30 (1941-42), p. 169-179.

des *magistri* ayant à définir scientifiquement les institutions du salut. Aussi bien, le développement concret de l'Église, au XIIe siècle, dont Innocent III donnera les formules suprêmes, imposait et nourrissait une réflexion qui, avec un appétit surexcité, allait chercher ses aliments dans l'Ancien Testament, exploité alors non seulement dans la grande vision métaphorique du temple, elle-même toujours plus suggestive que maintes définitions abstraites, mais dans les détails allégoriques d'une construction matérielle et rituelle, décrite à minuties dans l'Exode et ailleurs.

Dans cette immense matière biblique, trois ensembles fixaient une attention privilégiée, pour un enseignement établi sur la lecture directe des textes sacrés : la description de l'Exode (chap. 25-27), objet immédiat de l'allégorie, comme nous venons de le voir, la construction du temple de Salomon (I *Rois*, chap. 6-8), enfin la vision d'Ézéchiel (chap. 40-48), d'un tout autre style, où la description architecturale et mobilière est à l'extrême « idéalisée » dans la perspective eschatologique d'un culte parfait dans un sanctuaire parfait, bâti sur une terre parfaite. Télescopage séduisant et scabreux, où la restauration prochaine après la captivité, l'avènement messianique, l'accomplissement apocalyptique sont superposés sans distinction, dans un blocage qui ne pouvait que résister tant aux définitions d'une théologie institutionnelle concrète, qu'aux dégagements d'une succession historique : rude épreuve pour une méthode allégorique, par ailleurs spontanément opportune, puisqu'elle se trouve, plus qu'ailleurs encore, congénitale à un pareil objet, expressément typologique.

L'interprétation de la vision symbolique d'Ézéchiel, chez les théologiens médiévaux, demanderait une enquête spéciale, y compris dans d'importantes gloses inédites. A nous en tenir ici au thème descriptif du tabernacle, nous avons déjà copieuse matière, sur la base des œuvres patristiques, dont Bède s'était fait, à l'entrée du moyen âge, le compilateur de plus en plus accrédité (*De tabernaculo*, *P. L.*, 91). Au XIIe siècle, les traités se multiplient. Au moment précisément où, vers les années 1175, Adam le Prémontré entreprenait de dirimer la controverse en cours — signe d'une prise de conscience critique du problème et de la méthode —, Pierre de Celles (†1183), dans les milieux monastiques, composait un opuscule « mystique » *De tabernaculo Moysis* (*P. L.*, 202, 1047-1084), et, aux écoles de Paris, Pierre de Poitiers (enseigne de 1167 à 1193) publiait ses *Allegoriae super tabernaculum Moysis* (édit. Ph. S. Moore et J. Corbett, 1938). Adam lui-même, ayant satisfait à la requête de l'abbé Jean, envoie son travail à ses confrères de Prémontré (lettre d'envoi, *P. L.*, 198, 609-624).

Comme pour la prophétie d'Isaïe, la position d'André de Saint-Victor provoque parmi ses confrères une réaction directe. Richard intervient une seconde fois : « Rogatus ab amicis aliqua in explanationem tabernaculi scribere, timui, fateor, eorum petitioni satisfacere, ne viderer in eo ipso Patrum auctoritati derogasse... »[1]. Mais, poursuit Richard, le maître traditionnel en la matière, Bède lui-même, avait (précisément à propos du détail de la sixième courtine) avoué son incertitude et, après avoir poussé son interprétation allégorique, reconnu l'ambiguïté préalable du texte littéral. Contre un traditionalisme étroit, nous sommes donc invités à l'initiative de la recherche[2]. D'un bout à l'autre, la consultation de Richard se tient sur le terrain d'une exégèse strictement littérale, et l'allégorie ne recouvre jamais l'histoire. Tout en limitant fermement l'autorité de Josèphe, « qui n'a pas vu le tabernacle », il reçoit volontiers ses avis là où le texte sacré ne le contredit pas. C'est donc, quoique avec discrétion, dans la ligne de son confrère André qu'il s'avance.

Déjà dans une note récapitulative ajoutée à son *Benjamin major* (*P. L.*, 196, 191-202), Richard s'était livré à l'allégorie, sans parler du chapitre de ses *Allegoriae*, III, 9 (*P. L.*, 175, 661-663). Enfin, réagissant contre l'interprétation purement allégorique d'Ézéchiel (S. Grégoire), et constatant assez brutalement l'insuffisance des exégèses des Pères, Richard avait proposé dans la ligne de la méthode historique de Saint-Victor, une longue explication des visions prophétiques (*P. L.*, 196, 527-608).

De tripartito tabernaculo : le titre d'Adam le Prémontré manifeste à lui seul, dans cette controverse, le parti adopté : tenir, avant toute transposition allégorique, l'*historiale tabernaculum* (626 A), dans sa *fabrica* littérale, qui ne doit pas être traitée en simple matière occasionnelle ; consentir ensuite aux efflorescences d'un symbolisme polyvalent, cosmique, moral, rituel, eschatologique. Ainsi le problème est-il situé exactement dans la ligne de la doctrine d'Hugues de Saint-Victor sur le rapport à tenir entre l'allégorie et l'histoire. Aussi bien Adam s'y réfère expressément : au chapitre 8 de la deuxième partie de son traité, consacrée, selon le programme prévu, à l'allégorie, il expose la théorie des quatre sens sous le patronage de « maître Hugues » (697 D) dont il reprend l'énoncé de base. S'il n'utilise pas là l'image toujours sous-jacente de la construction de l'Écriture comparée à la construction d'un édifice, nous la retrouvons ailleurs, dans la préface d'un recueil d'*Allegoriae*, préface dont Adam est très probablement l'auteur : *Quisquis ad sacrae scripturae notitiam desiderat pervenire* ; tout le passage, à l'instant signalé, du *De taberna-*

1. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi*, prol., *P. L.*, 196, 211.

2. ID., *ibid.* : « Non est ergo magnum vel mirum, si in uno aliquo aliquid possumus addere, quod ad majorem evidentiam vel planiorem intelligentiam possit proficere. Hæc propter illos dicta sunt, qui nil acceptant nisi quod ab antiquissimis patribus acceperunt. Sed qui assidue producit novos fructus ad recreationem hominis exterioris nunquam credendus est nullos de cætero scientiæ profectus impertiri ad innovandos sensus interioris hominis ? »

culo II, 8, y est repris, puis suivi de la comparaison de l'édifice, dans des termes empruntés au *Didascalion* d'Hugues, tel que Jean de Kelso lui-même en avait cités[1].

Ainsi le symbolisme du tabernacle (et du temple) devait tout particulièrement provoquer réflexion et critique sur la méthode propre à interpréter selon l'allégorie les textes typologiques, et à construire ultérieurement, grâce à elle l'édifice de la théologie : *quid credas allegoria (docet)*. C'est cependant toute la surface de l'Écriture qui fournit matière à ces transpositions, entendons toute sa surface historique. Car il va de soi que les grands symboles de l'A. T. étaient d'emblée matière à allégorisation doctrinale : tel le symbolisme nuptial, présent d'un bout à l'autre du Livre, où la métaphore des épousailles donne sa pleine mesure au fait et à la notion d'alliance. Les nombreux commentaires du *Cantique*, que ce soit par manière d'homélie monastique (S. Bernard), que ce soit en exégèse scolaire (Honorius d'Autun), que ce soit en compilation patristique (Guillaume de S. Th.), sont évidemment, au XII[e] siècle, une expérience de choix pour la symbolique doctrinale, y compris par les amplifications de l'allégorie. C'est là d'abord qu'il faut chercher un traité de la charité, plus que dans les commentaires des *Sentences* du Lombard.

Mais aussi se développe systématiquement une allégorisation de toute la matière biblique, jusque sur la base des mots eux-mêmes, dont les usages disparates, dans tous les genres bibliques, invitent les *scholares* à construire, après collation, une sémantique religieuse des réalités matérielles. Nous avons eu l'occasion d'en signaler un exemple typique, le traité *De panibus* de Pierre de Celle, rassemblant les textes où il est fait mention du pain, et classant, par une allégorisation systématique, les divers sens possibles du mot. Au milieu d'une telle fantaisie, alors universelle, la controverse du tabernacle est extrêmement significative, et, par delà son épisode, la doctrine d'Hugues de Saint-Victor qui l'inspire : pendant toute la seconde moitié du siècle, cette doctrine soutient la recherche d'une méthode allégorique, dont la discipline garantira la valeur contre le fatras, et tentera d'établir, par les ressources traditionnelles de la typologie, une théologie scripturaire.

Allegoriae et Distinctiones

Cet immense travail exégétique, le valable et le fatras, devait non seulement prendre corps dans des gloses, textuelles ou systématiques, dans des commentaires, mais aussi se développer dans des traités spéciaux, soit expressément bâtis sur l'allégorie, soit équipés en instruments de

1. Ce prologue méthodologique allait être l'un des principaux instruments de diffusion de la doctrine victorine. *Cf. infra*.

travail à l'usage des opérations décidément classiques dans les écoles. Ces genres littéraires sont sans doute des formes mineures, dans la littérature théologique du moyen âge, et la production d'un chef-d'œuvre ne les illustre pas, comme il en sera pour les *Sententiae* ou les *Quaestiones*, dont plusieurs Sommes consacreront le genre pour la postérité. Il les faut cependant analyser et inventorier, par probité d'abord bien sûr, et aussi pour récupérer les valeurs ultérieurement dispersées sous d'autres rubriques.

Nous voudrions, parmi elles, dégager deux séries d'ouvrages dont la formule semble s'être fixée, pédagogiquement parlant, dans la seconde moitié du XII[e] siècle, les *Allegoriae* et les *Distinctiones*. Périmées aujourd'hui, déconcertantes même, elles eurent cependant une notable efficacité dans la construction de la théologie « scolastique ». La preuve en est que, dans le grand édifice de l'âge d'or du XII[e] siècle, dans les Sommes les plus fameuses et les plus classiques, telle celle de saint Thomas, des blocs entiers subsistent, qui sont désormais comme effondrés, et ne retiennent plus l'intérêt des théologiens ; déclassement fort explicable sans doute, mais dont il importe de prendre conscience, car il est lui-même plein de sens pour la théologie d'aujourd'hui.

Allegoriae : il s'agit évidemment de ce type d'exégèse qui, fondé sur le processus figuratif de l'économie du salut, fut exploité activement dès la catéchèse primitive et dans les traités patristiques. Mais ce travail se fixe alors dans un genre déterminé, et dans une entreprise où cette allégorie devient le nerf de la construction doctrinale, pour une théologie organique de la parole de Dieu. La controverse du tabernacle nous a révélé un labeur d'une toute autre consistance méthodologique que celle de la catéchèse, de l'homélie patristique, ou de la lecture monastique, que d'ailleurs ce labeur mettait en œuvre. On était passé de la pastoration au travail d'école.

Nous présenterons comme type du genre les *Allegoriae* de Richard de Saint-Victor : le nom de leur auteur les accrédite, mais aussi leur notable diffusion, et surtout l'usage qui en fut fait pendant un demi-siècle dans l'enseignement. Car voici ce qui s'était produit et que de récentes recherches ont mis en lumière[1]. Richard, dans un volumineux recueil, compilé en 24 livres sous le titre d'*Exceptiones allegoricae*, avait présenté, comme seconde partie, des *Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum* (10 et 4 livres) dont le titre signifie assez l'objet et la méthode, et qui sont sans doute la matière d'un enseignement consacré à l'explication

1. J. Chatillon (*Le contenu, l'authencité, la date du* Liber exceptionum *et des* Sermones centum *de Richard de Saint-Victor*, dans *Rev. du moyen âge latin*, IV, 1948, p. 23-52, 343-366) a excellemment débrouillé l'écheveau littéraire, après que Ph. Moore (*The authorship of the Allegoriæ super V et N. T.*, dans *New Scholasticism*, IX, 1935, p. 209-225) eût établi l'authenticité ricardienne et le dispositif des *Allegoriæ*.

des sens multiples de l'Écriture[1]. Au cours de divers avatars, dont les éditions portent le témoignage, ces *Allegoriae* furent détachées, et, circulant ainsi, furent adjointes à l'*Historia scolastica* de Pierre le Mangeur, qui elle s'en tenait délibérément au sens littéral[2] : non pas simple hasard, mais combinaison consciente certes, qui superposait à l'interprétation littérale et historique de Comestor l'interprétation spirituelle à base d'allégorie. Le très grand nombre des manuscrits composés de cette manière témoigne de la diffusion et de l'autorité de cette combinaison très significative. Le ruissellement des allégories de Richard n'était pas l'effet d'une fantaisie pieuse, mais l'élément d'une construction délibérée de l'interprétation de l'Écriture[3].

Avec le *De panibus* de Pierre de Celle, nous avons un exemple du même travail, mais par monographie, sur un objet déterminé. Nous passons alors du genre littéraire des *Allegoriae* aux recueils appelés *Distinctiones*. Ce type de composition relève, lui, de ces instruments de travail que se constitue, selon ses besoins et sa mentalité, chaque génération. Il s'agit ici de répertoires dans lesquels sont classés, le plus souvent par ordre alphabétique, les divers mots et vocables de l'Écriture, pour chacun desquels sont « distingués » — d'où le titre *Distinctiones* — les sens symboliques, illustrés chacun par quelques textes scripturaires. Exemple : *domus* se dit d'un bâtiment (sens littéral), de l'âme (sens tropologique), de l'Église (sens allégorique), de la gloire céleste (sens anagogique) ; *tabernaculum* se dit « eleganter » de l'Église militante qui n'est que campée sur terre, de la nature humaine du Christ, du corps humain, du siège de l'esprit, de la fragile construction du bonheur terrestre ; et autant de textes viennent illustrer ces divers sens[4]. Le titre et le genre *Distinctiones* ne sont d'ailleurs pas propres à la production théologique, et leur diffusion comme catégorie pédagogique est aussi générale que variée ; mais ils recouvrent ici une classification sémantique tout à fait originale.

Cette littérature des *Distinctiones* est un produit typique, quoique très partiel, du réveil scripturaire qui anime la seconde partie du XII[e] siècle et les premières décades du XIII[e]. Elle en révèle d'ailleurs expressément les contextes ambigus, dans la mesure même où la sémantique spirituelle

1. Ces *Allegoriæ* se trouvent dans *P. L.*, 175, 635-752, 751-774, 789-828.

2. Etienne LANGTON, l'observera, dans cette même perspective, en tête de sa *Glosa in Hist. scol.* : « Tribus omissis [les trois sens spirituels], agit Magister de sola historia ». Ms. Paris Nat. lat. 14414, fol. 115 a (cité par G. LACOMBE, *Studies on the commentaries of Card. St. Langton*, dans *Arch. hist. doctr. litt. m. â.*, V, 1938, p. 43).

3. Nous ne citerons pas ici les *Allegoriæ in Paulum* (*P. L.*, 175, 879-924), non seulement parce que nous en ignorons l'origine (cf. A. LANDGRAF, *Collect. Franciscana*, 1946-47, p. 186-200), mais surtout parce que, malgré le titre, l'ouvrage ne relève pas du statut allégorique de l'exégèse, du moins tel que nous l'envisageons ici.

4. ALAIN DE LILLE, *Distinctiones*, s. v. Tabernaculum, *P. L.*, 210, 964-965.

des mots y est établie non seulement à partir de la lettre et de l'histoire bibliques, comme le demandait Hugues de Saint-Victor (cf. *infra*), mais aussi à partir des propriétés naturelles des choses : *petra*, est définie, analysée, « distinguée », non seulement par l'évocation des thèmes symboliques de la pierre, au cours des textes sacrés, mais aussi par les propriétés que les lapidaires attribuent dans la nature aux pierres. Blocage séduisant pour l'allégoriste, pratiqué d'ailleurs dès longtemps, mais dont on voit enfin la maladresse, s'il aboutit à confondre dans une typologie équivoque, les sciences de la nature avec le sens mystérieux de l'histoire sainte. Il serait donc profitable de dresser un inventaire de ces curieux dictionnaires biblico-théologiques. Mentionnons du moins les principaux.

La *Summa quae dicitur Abel*, ainsi intitulée, à cause du premier mot qu'elle présente, est l'œuvre de Pierre le Chantre (professeur à Paris dès 1169, † 1197 ; dans le sillage des Victorins) ; elle a joui, avec ses 1250 « distinctions » d'une très ample diffusion.

Les *Distinctiones* d'Alain de Lille (entre 1175 et 1195), concises et copieuses, contiennent des traces de l'esprit philosophique de leur auteur. *P. L.*, 210, 685-1012.

Sous le titre *Allegoriae in universam Scripturam*, c'est encore en réalité un répertoire de ce genre qui a été publié sous le nom de Raban Maur *P. L.*, 112, 849-1088, mais qui est en fait très différent des travaux du premier moyen âge, et doit être certainement restitué à cette période exégétique[1].

Placée en tête de ces *Allegoriae*, la pièce méthodologique que nous avons déjà signalée, *Quisquis ad sacrae scripturae notitiam desiderat pervenire*, se retrouve en préface des *Distinctiones* du cistercien Garnier de Rochefort (évêque de Langres 1192-1199, † 1202).

Les *Distinctiones monasticae*, d'origine anglaise, ne font, elles, que ranger par ordre alphabétique les applications aux vocables bibliques des descriptions du *Physiologus*, parfaitement étrangères au fondement historique de l'Écriture.

Prévostin, à la fin du siècle, poursuit une entreprise semblable sur le Psautier. Et ainsi de suite[2].

L'emploi de ces répertoires dépassait d'ailleurs l'enseignement scolaire de la théologie et s'étendait à la composition des sermons destinés à la chaire, entendons des sermons didactiques appropriés aux clercs des

1. Cf. A. WILMART, *Note sur les plus anciens recueils de Distinctiones bibliques*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 339, complétant et précisant *Les Allégories sur l'Écriture attribuées à Raban Maur*, dans *Rev. bénéd.*, 32 (1920, p. 47-56.

2. On trouvera un premier inventaire de ce genre littéraire dans G. LACOMBE, *La vie et les œuvres de Prévostin*, Le Saulchoir-Paris, 1927, p. 117-130. Cf. B. SMALLEY, *op. cit.*, p. 236-249.

écoles, non au petit peuple chrétien. Là encore nous passons de la pastorale à l'enseignement[1].

La décision d'Hugues de Saint-Victor

C'est dans ce contexte, littéraire et doctrinal, au milieu de cette ambiguïté universelle de la pratique allégorique, que prend sens et vigueur l'intervention d'Hugues de Saint-Victor, en rupture avec une méthode à ses yeux condamnables : contre une allégorisation prématurée, il réagit catégoriquement en faveur de l'*historia* et de son irremplaçable valeur ; hors de la lettre, prise comme fondement, on bâtirait à vide[2]. Escamoter ce plan et sa première technique, ce serait ressembler à qui veut être grammairien sans connaître l'alphabet[3]. Les réalités historiques de l'Écriture *(res)*, et non seulement les mots *(voces)*, sont significatives : l'allégorie est l'opération éminente par laquelle ces réalités typologiques sont transférées à leur antitype, parce qu'elles en préfigurent le mystère ; mais ce transfert impose que d'abord soit traitée selon sa valeur première la réalité historique. C'est ce que répétait Adam le Prémontré : « Quanto fortius, ut ita loquamur, in domo libri nostri fundamentum suppositum est, tanto securius ejus et parietes erigi et tectum valeret superponi » (631 D). On s'attachera donc non seulement à suivre le sens courant du texte, mais à fixer la signification précise des mots, « non tantum rerum gestarum narrationem, sed illam primam significationem cujuslibet narrationis, quae secundum proprietatem verborum exprimitur », avait dit Hugues[4].

A lire son exposé très animé, non seulement dans le *Didascalion*[5], mais plus encore dans ses Prolégomènes à l'Écriture[6], il apparaît que le Victorin

1. Du succès de cette nouvelle méthode, voir le témoignage chez Pierre, prieur de la Trinité, Aldgate, qui la décrit après avoir entendu dans un synode un sermon bâti sur des *distinctiones*, par Gilbert Foliot. Cf. R. W. Hunt, *English learning in the late twelfth century*, dans *Transactions of the royal historical society*, 19 (1936), p. 33-34.

2. « Fundamentum autem et principium doctrinæ sacræ historia est, de qua quasi mel de favo veritas allegoriæ exprimitur ». *Didascalicon*, 6, 3. « Quod sub terra est fundamentum figurare diximus historiam, fabricam quæ superædificatur allegoriam insinuare ». *Ibid.*, 6, 4.

3. « Noli contemnere minima hæc... Si primo alphabetum discere contempsisses, nunc inter grammaticos tantum nomen non haberes ». *Ibid.*, 6, 3.

4. *Didascalion*, VI, 3 ; *P. L.*, 176, 801.

5. « Sic mihi videtur. Cui me in hoc imitari placuerit, libens accipio ; cui visum fuerit non ita oportere fieri, faciat quod placuerit, non contendam. Scio enim plures hunc morem in discendo non servare ; sed quomodo quidam proficiant, rursus non gnoro » *Didascalion* VI, 5 ; *P. L.*, 176, 805.

6. « Cum igitur mystica intelligentia non nisi ex iis quæ primo loco littera proponit colligatur, miror qua fronte quidem allegoriarum se doctores jactitant, qui ipsam adhuc primam litteræ significationem ignorant. Nos, inquiunt, Scripturam legimus, sed non legimus litteram ; non curamus de littera, sed allegoriam docemus. — Quomodo ergo Scripturam legitis, et litteram non legitis ? Si enim littera tollitur, Scriptura quid est ? » Et la suite, *De scripturis et scriptoribus sacris prænotatiunculæ* ; *P. L.*, 175, 13.

a claire conscience de se heurter à une tradition fortement enracinée, et qui n'allait pas sans se prévaloir de l'autorité des Pères (S. Grégoire). Pierre de Poitiers, dans la question du tabernacle précisément, maintiendra le propos de ne considérer l'histoire que brièvement et occasionnellement[1]. Robert de Cricklade, contemporain de Richard de Saint-Victor, proteste contre l'attention donnée à la matérialité du temple[2]. De fait, l'allégorisme continuera ses excès, jusque bien au-delà du moyen âge d'ailleurs.

Le principe victorin devait cependant s'imposer : non seulement André de Saint-Victor allait audacieusement le mettre en œuvre dans un historicisme consciemment pratiqué, non seulement Richard entreprendra de combler les brumes de l'interprétation de saint Grégoire, mais les grands maîtres de la *sacra pagina*, Pierre le Mangeur († v. 1169), Pierre de Chantre († 1197), Étienne Langton (cesse d'enseigner en 1206), allaient, malgré les relents de la routine, en diffuser les effets dans les écoles de Paris. L'*Historia scolastica* de Comestor manifeste, par un succès auquel seul peut être comparé le crédit des Sentences du Lombard, le triomphe de la méthode historique de Saint-Victor. La préface *Quisquis ad sacrae scripturae notitiam desiderat pervenire* est transcrite et diffusée dans les manuscrits comme l'expression de la méthode désormais reçue[3].

Si les historiens n'ont pas suffisamment observé ce succès, c'est que de fausses attributions, telle celle des *Allegoriae* à Raban Maur (cf. ci-dessus), troublaient la juste perspective de ce développement de l'exégèse. Mais on peut observer le chemin parcouru dans la définition et le rôle de l'allégorie en comparant l'énoncé du quadruple sens chez Bède (*P. L.*, 91, 410 ; et aussi son exégèse du tabernacle) et dans Hugues de Saint-Victor ou la préface *Quisquis*. Sans même remonter si haut, il suffit de lire les commentaires de Gilbert de Nogent (†1121), qui, tout en présentant la forme des autres œuvres, brasse une matière assez différente, beaucoup moins établie sur les relations typologiques des deux Testaments dans

1. Pierre de Poitiers, *Alleg. super tabernaculum*, ed. Moore-Corbett, 1938, p. 82 : « In his omnibus non historiam prosequi proposuimus, sed spiritualem sensum, nisi quod interdum breviter historiæ insistere oportet, ut sit super quo spiritualis sensus innitatur ».

2. Robert de Cricklade : « Hinc stultitia delirantium aperte deprehenditur, qui edificium illud putant materialiter posse componi sive depingi, quod non solum edificium est, sed etiam civitas ». Ms. Cambridge, Pembroke College 30, fol. 145ª (cité B. Smalley, *op. cit.*, p. 110).

3. Cette préface est publiée en tête du recueil des *Allegoriæ* attribuées faussement à Raban Maur (*P. L.*, 112, 849). Le ms. *Poitiers 23*, f. 1, l'attribue expressément à Adam le Prémontré. On la trouvera aussi éditée par G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, Le Saulchoir-Paris, 1927, p. 118-119, dans un texte amélioré, à propos du recueil de Garnier, à qui L. l'attribue à tort.

leur déroulement temporel, que sur le maniement allégorique des « significations » littéraires et scientifiques[1].

La construction de la théologie

Ce caractère novateur de l'exégèse de Saint-Victor est désormais bien établi et connu. Ce sur quoi nous voudrions insister, c'est sur la construction de la théologie qu'Hugues et ses disciples proposent à partir de cette méthode historique. Le *Didascalion* n'est pas seulement un *iter legendi* (VI, 1) rappelant les lois de l'exégèse de l'Écriture selon les catégories traditionnelles, *historia*, *allegoria*, *tropologia*, *anagogia*[2] ; il propose une méthodologie des sciences, de la science sacrée comme des sciences profanes, donc d'une théologie organisée, bâtie, construite. L'image qui se présente constamment sous la plume des Victorins, ce n'est plus l'évocation de trois fleuves qui, au premier âge du monde, selon le mythe primitif, fécondaient le sol et en répartissaient les richesses[3], c'est l'image d'une construction architecturale, *fabrica spiritualis* (VI, 4), dont précisément la controverse du tabernacle corsait la représentation. L'Écriture n'est pas seulement une suite de récits, de propositions, d'enseignements ; elle a une structure, et elle doit, pour être lue intelligemment, apparaître dans sa construction. « Nam et ipsa [Scriptura] structuram habet »[4].

1. Cf. sa préface méthodologique (*P. L.*, 156, 21-32), non seulement le passage classique sur les quatre règles de l'Écriture, « quibus quasi quibusdam rotis volvitur omnis sacra pagina » (25), mais aussi le texte où il insiste sur la difficulté de la *significationum cognitio:* « ... Tamen, licet eis qui valenter sacræ paginæ scientiam habent, summopere hoc genus exercitii valeat, præsumendum nulli est, nisi ad plenum variis modis locutionum, sub una eadem se, diversitatibus significationem longo usu didicerit, allegorias solere composi » (29). Pareil maniement sémantique est bien loin de la méthode historique des Victorins.

2. Catégories traditionnelles, mais Hugues fait de l'histoire, de l'allégorie, de la tropologie trois disciplines distinctes et coordonnées, grâce auxquelles se construira la doctrine sacrée. « Ces divers sens ne sont pas seulement des classifications de l'interprétation du texte, mais des disciplines distinctes, ayant leurs méthodes particulières qui constituent comme une pédagogie de l'enseignement scripturaire ». C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris, 1944, p. 99.

3. *Cf.* Et. Langton, Prologue de ses *Moralitates super Historiam scolasticam*, publié, d'après le ms. Paris Nat. lat. 1414, f. 115, dans G. Lacombe, *Studies on the commentaries of card. St. Langton*, dans *Arch. hist. doct. litt. m. â.*, t. V, 1930, p. 42-43. Et, vers 1180, dans une lettre, Guy de Bazoches, faisant l'éloge de l'île de la Cité où siègent les écoles de Paris, écrit : « Hic fons doctrinae salutaris exuberat, et, quasi tres rivos ex se limpidissimos ad prata mentium irriganda producens, dividit tripliciter intellectum sacrae paginae spiritalem, in historicum, allegoricum et moralem ». *Chart. Univ. Paris.*, I, 56.

4. Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, 6, 4. L'image, le mot même, de *structura*, étaient en usage, à partir de textes de saint Jérôme, *Epist.* 108, n. 26, éd. Hilberg, II, p. 344.

L'édifice de la pensée chrétienne, ainsi bâti en textes scripturaires, s'élève, se « fabrique » par la méthode allégorique. Qu'en est-il ? Il s'agit de mettre en œuvre, selon les lois appropriées, cette très particulière propriété que détient l'Écriture, de posséder une double signification : non seulement les mots sont, comme en tout texte, des instruments de signification, mais les choses aussi, exprimées par les mots, ont à leur tour, dans la trame de l'histoire sainte, une signification, d'une beaucoup plus haute valeur, parce qu'elle est l'expression de la conduite de Dieu sur les choses et sur les événements. Événements et choses sont les symboles, les types de réalités spirituelles qui composent l'économie du salut. C'est donc la thèse classique, formulée plus ou moins adroitement d'âge en âge, depuis les premiers Pères de l'Église jusqu'aux plus récents théologiens : elle est consubstantielle à la notion même de l'économie d'une révélation qui embraye sur l'histoire de l'humanité, tout en s'exprimant dans l'écriture humaine de la Bible. La signification est une catégorie essentielle de la connaissance biblique. C'est par un déchiffrement de l'histoire (et de la création) que le prophète est prophète. A redire cela, Hugues n'est qu'un témoin de la tradition ; ce qui est original chez lui, c'est la place faite à cette typologie des figures pour construire une théologie organique : le symbolisme en est l'instrument et en fournit les lois, aussi délicates que nécessaires. L'histoire biblique, dont la signification est un élément essentiel, nourrit, par ce symbolisme, la théologie, dans la mesure même où la théologie est une élaboration du donné scripturaire[1].

C'est pour diriger efficacement le jeune théologien dans cette « fabrica spiritualis », qu'Hugues entreprend sa somme *De sacramentis*, résumé de doctrine qui servira d'introduction à ce second enseignement, *secunda eruditio quae in allegoria est*. Le *De sacramentis* s'intercale donc entre une *prima eruditio*, qui consiste *in historica lectione*, et une *secunda* bâtie d'allégorie[2]. « Tandis que le cours de texte est lié à l'ordre du récit, à la succession de l'histoire avec ses contingences et ses impedimenta, l'étude allégorique, libérée de cette servitude et garantie par une ferme

1. A sa manière très originale, Hugues met en œuvre la fonction que traditionnellement les Pères attribuent, dans les catégories scripturaires, à l'allégorie : elle fournit en profondeur l'intelligence doctrinale de la Révélation. Cf. H. de Lubac, *La doctrine du quadruple sens*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948. A ce moment même, Hugues de Rouen († 1156) répète ce thème classique : « Historias quidem et parabolas etiam inerudití et infideles passim referendo, persaepe legendo numerant ; allegoriam vero doctores pro intellectus altitudine mensurant ; fideles autem et etiam simplices moralitatem pie praeponderant ». *Dialogi*, VII, 11 ; *P. L.*, 192, 1243.

2. *De sacramentis*, prol. « Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii quae in historia constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem [il s'agit sans doute de sa *Chronica*, *Mon. Germ. Hist.*, *SS.*, XXIV, p. 86-97], hoc nunc ad secundum eruditionem quae in allegoria est introducendis praeparavi ». *P. L.*, 176, 183.

didactique des mystères *(De sacramentis)* autorise l'ordre doctrinal »[1]. Les Sommes se situent donc ainsi, pédagogiquement et méthodologiquement, entre l'étude historique de la Bible et son étude allégorique, construction suprême du théologien. La théologie non seulement naît dans l'Écriture, mais s'achève en elle.

A un siècle de distance, saint Bonaventure renouvellera la même entreprise : son *Breviloquium* est, comme son titre l'indique, un résumé doctrinal très concis, devant servir d'instrument à une lecture organique et approfondie de l'Écriture (et non vice versa, comme certains le penseraient aujourd'hui), car l'Écriture est opaque comme une forêt où l'on pourrait se perdre. En tête, dans un éloge raffiné de la *Sacra Scriptura quae theologia dicitur*, dont la largeur, la longueur, la sublimité et la profondeur disent les richesses, Bonaventure reprend le thème classique de la « multiplicitas mysticarum intelligentiarum », dans laquelle l'Écriture trouve sa profondeur, appelée tant par son objet et son auteur que par son lecteur et sa fin *(Prol.*, 4*)*. La lettre demeure, comme pour Hugues, la base de cette intelligence spirituelle, sous peine d'échec (*ibid.*, 6, 1)[2].

Mais, en 1250, le temps a marché ; l'équivalence *Sacra Scriptura* = *theologia* est débordée, et les « Sommes », longues ou brèves, ont pris consistance et autonomie ; l'exégèse s'est fixée dans un cours textuel, tandis que la construction doctrinale s'élabore décidément selon la méthode toute différente et la dialectique des *quaestiones*, définitivement détachées des commentaires. Il ne s'ensuit pas que s'effondre entre les deux une théologie à base scripturaire, une théologie biblique, comme nous dirions aujourd'hui.

Les deux âges de l'allégorisme

Dans son *Didascalion*, Hugues ne présente pas un catalogue abstrait des lois de cette allégorisation méthodique ; mais avec une insistance qui ne redoute ni les répétitions ni les objurgations, il dénonce le trouble et les erreurs auxquels cette méthode aboutirait si elle n'était pas d'une part appuyée solidement sur la lettre historique, et d'autre part constamment contrôlée par les références aux principes de la foi. La vigueur de son texte laisse entendre qu'il réagit, non seulement contre telles ou telles maladresses propices à l'erreur, mais contre un usage courant dont ne

1. G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XII[e] siècle*, Paris-Ottawa, 1939, p. 264. On trouvera là les contextes du programme victorin : chap. 5, l'enseignement scripturaire, p. 218-227, 258-264.

2. Tant l'équilibre méthodologique du *Breviloquium* lui-même, que la doctrine bonaventurienne des rapports de l'Écriture et de la théologie, sont difficiles à établir : Cf. G. Tavard, *La théologie d'après le* Breviloquium *de S. Bonaventure*, dans *Année théol.*, 10 (1949), p. 201-214.

peut s'accommoder sa théorie de l'allégorie constructive, et qui de fait la rendrait inconcevable[1]. L'allégorisation scripturaire en effet se présentait depuis longtemps en Occident comme la mise en œuvre de symbolismes à base littéraire ou (pseudo-) scientifique : les pierres, les animaux, les couleurs, les parfums, les nombres, se prêtaient à des « significations » suggérées par leurs formes, leurs propriétés, vraies ou fausses, leurs fonctions, leurs ressources poétiques. Lapidaires, bestiaires, et tous autres répertoires, compilés à partir des résidus de la science antique, tel le fameux *Physiologus*, ou sous le couvert de sommaires observations, fournissaient les clichés littéraires qu'on appliquait aux mots de la Bible, quels que soient leur contexte, et encore plus la trame historico-doctrinale dans laquelle leur sens littéral prenait place. Sans doute la grande typologie de l'économie de l'Ancien Testament demeurait en sous-œuvre, mais elle était submergée par cette surcharge artificielle et hétérogène. La renaissance carolingienne avait fourni cette technique, cette pseudo-technique, de tout un appareil emprunté à la grammaire, à son traitement des figures et des tropes ; on connaît ces traités classiques *De schematibus*, *De tropis*, alors mis en circulation[2]. L'intention était bonne, mais l'application déplacée. Le type de cette exégèse fut Bède, grand maître par ailleurs, y compris en histoire, dont le bon sens et le sens chrétien parvinrent à donner valeur au procédé et à ses résultats. Mais procédé et résultats pesèrent bien lourd sur les siècles suivants. C'est contre eux que s'élève Hugues de Saint-Victor, revendiquant la primauté catégorique de l'*historia*, non seulement première en elle-même, mais comme fondement de toute allégorisation. Construire une « doctrine » sacrée avec une pareille technique serait proprement dépourvu de sens ; ces allégories n'ont aucun lien organique avec le déroulement temporel de l'économie, qui, lui, peut être le fondement d'un édifice doctrinal. Certes les événements et les choses signifient, mais en tant que contenus dans une trame historique dont on ne peut les abstraire pour les traiter à coup de tropes littéraires ou naturistes. Avec le XII[e] siècle, précisément, et sa nouvelle culture, on le sait[3], lapidaires, bestiaires et autres répertoires, malgré les séquelles de leur succès, sont périmés, comme aussi toute la technique rudimentaire des *De tropis*, du moins pour cette génération qui sort de l'ère féodale et de ses comportements pédagogiques. C'est un autre monde, en théologie biblique comme dans les autres domaines.

Hugues n'a certes pu libérer entièrement ni lui-même, ni ses contemporains, ni ses successeurs, du poids de cette exégèse carolingienne ; du moins a-t-il vigoureusement énoncé un principe, qui va soutenir techniquement dans les écoles le renouveau évangélique populaire qui ramènera

1. Cf. les textes ci-dessus cités, p. 200.

2. Sur cette littérature, cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, 2[e] éd., Bruges, 1948, p. 13 ; et ci-dessus, chap. VII.

3. Cf. ci-dessus, chap. I.

bientôt dans l'Église, avec une réforme institutionnelle, le goût de la lecture directe de l'Écriture sous le fatras des gloses allégoriques. Nos livres liturgiques, hélas! en sont restés encombrés[1]. Telle est l'exacte situation historique, pédagogique et doctrinale de nos *Allegoriae*.

Quel est donc alors le statut de l'allégorie victorine, sinon dans le détail de ses lois (il les faudrait dégager de leur usage effectif), du moins dans ses lignes générales ? Et quel en sera le sort dans la théologie biblique de l'École au XII[e] siècle ?

D'abord, et c'en est le principe même, posé par Hugues comme il le sera par saint Thomas, le symbolisme fait partie intégrante de l'Écriture et de la *doctrina sacra* qui en émane. Il n'est pas une illustration extrinsèque à son objet, une divagation littéraire, une interprétation pieuse, mais bien un principe constructeur, émanant de cette plus-value de sens que comporte le texte d'une histoire divine. Le sens spirituel, dira saint Thomas, est « de necessitate sacrae Scripturae » (*Quodl.* VII, a. 15, obj. 5).

Ce symbolisme essentiel porte sur l'ensemble de l'économie selon ses étapes, en quoi précisément elle est « histoire » : Ancien Testament figurant (et non seulement préparant) le Nouveau qui réalise les promesses de l'Ancien, Royaume céleste qui consommera les « sacrements » de l'Église terrestre du Christ. C'est pourquoi la conjonction entre l'*Historia* de Comestor et les *Allegoriae* de Saint-Victor n'est pas un phénomène littéraire bizarre, mais une opération parfaitement cohérente. C'est pourquoi aussi les *magistri in sacra pagina* se sont mis alors à « lire » la Bible de bout en bout, s'il est vrai que la sensibilité à l'histoire se manifeste dans l'observation des continuités, des ensembles, des séquences, des causalités. Tels furent le programme et la matière de Pierre le Mangeur, de Pierre le Chantre, d'Étienne Langton[2].

Cependant sur cette grande trame incontestable, le détail des événements démultiplie dans le temps et dans les conjonctures quotidiennes l'immense et unique dessein de Dieu. Faut-il leur étendre, un à un, la portée et les lois de la figuration ? *Omnia in figuris contingebant illis*, répond saint Paul. Après les anciens, les médiévaux prennent à la lettre ce texte de l'apôtre, coupé de son contexte. Et voici, que sur la base de l'histoire, bien sûr, les transferts symboliques se multiplient : chaque chose, chaque événement, chaque geste, chaque détail du tabernacle de Moïse, ont un sens, sont le type d'une réalisation future. Une super-histoire se constitue peu à peu, dont les connexions ne relèvent plus des enchaînements terrestres des récits, mais de jeux symboliques, où les propriétés des choses et les

1. De fait, il faudrait observer ici, dans le champ de la liturgie, le même phénomène que dans le domaine théologique, et dresser un inventaire des *De officiis* parallèle à celui des *Allegoriae*, d'Amalaire à Durand de Mende.

2. Cf. B. Smalley, *op. cit.*, chap. 5 : Masters of the sacred page.

actions des hommes ne sont plus que le support extrinsèque d'arabesques imaginatives, parfois suscitées par de simples consonances verbales. Un tissu se forme, homogène à son plan, une « intelligentia spiritualis », où les plus superficielles accommodations débordent les grands thèmes figuratifs et prophétiques du peuple de Dieu, de l'Alliance, du châtiment, du rachat. Ainsi se constituent, au-delà de l'*historia*, que composera un Pierre Comestor par exemple, des *Allegoriae* qui, d'un bout à l'autre du texte, reprendront à l'étage symbolique les données d'abord traitées au rez-de-chaussée en matériaux historiques.

Bien plus, chaque mot, chaque nom, chaque épithète, est saisi par cette dialectique d'un nouveau genre, et traité selon les catégories de ce symbolisme plural. *Jerusalem* : oui, la ville historique est bien la figure de l'Église (allégorie), de l'âme fidèle (tropologie), de la cité céleste (anagogie) ; mais *domus* ? Et de même, l'eau, et le pain, et la vigne, et David, et Rahab, et Suzanne. Les *Distinctiones* cataloguent et illustrent ces significations enchevêtrées. Intellectualisme raffiné et enfantin, qui sévit ainsi dans des genres littéraires où, par ce doublage artificiel du récit, l'esprit devenait décidément hétérogène à la lettre. On n'était pas loin de rejoindre Bède, malgré le principe qui l'avait écarté.

Nous discernons aujourd'hui expressément, en principe du moins, les authentiques valeurs typologiques et ces transpositions allégoriques. Les médiévaux héritaient, eux, de la confusion où déjà les anciens avaient bloqué les lois religieuses d'une économie de la parole de Dieu avec les catégories de la culture hellénistique, utilisées par Philon et Origène, et avant eux déjà par les auteurs païens interprétant leurs fables et leurs mythes[1]. Cet alourdissement explique l'échec de leur entreprise, avec l'effondrement de la littérature copieuse qu'elle suscita, avec la dislocation des genres littéraires qu'amènera la constitution d'une science théologique basée sur la lettre de l'Écriture. C'est précisément dans cette perspective que prend son sens aigu la décision expresse de saint Thomas de rejeter le sens spirituel — et donc l'allégorisme victorin — hors de la « construction » d'une théologie. « Ex [solo sensu litterali] potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur » (*I*[a] *Pars*, q. I, art. 10, ad I). Le programme d'Hugues de Saint-Victor, si attentif fût-il à maintenir en fondement l'*historia* était écarté[2]. En ce sens, il n'y a pas, dans la *doctrina sacra*, une théologie symbolique.

1. Sur cette contamination de la typologie biblique par l'allégorisme philonien, cf. les travaux du P. Daniélou, l'article de P. Guillet, *L'exégèse d'Alexandrie et d'Antioche*, dans *Rech. de sc. relig.*, XXXIV, (1947), pp. 257-302, et celui d'H. de Lubac, « *Typologie* » *et* « *Allégorie* », *ibid.*, 1947, p. 180-226. Ainsi peut-on parler de l'alexandrinisme de l'exégèse médiévale. Cf. l'*Histoire de l'exégèse latine du moyen âge*, de C. Spicq, Paris, 1944.

2. Cf. J. Gribomont, *Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas*, dans *Eph. theol. lov.*, 1946, p. 70-89 ; en particulier les pages sur les deux conceptions de la typologie, Hugues de Saint-Victor et saint Thomas.

Il faut accorder d'ailleurs que le transfert de ces sens spirituels du champ pastoral dans l'enseignement scolaire (que nous avons intentionnellement souligné au passage) posait des problèmes dont on ne pouvait immédiatement mesurer les conséquences : ce n'est pas seulement le genre littéraire qui est différent, à passer de la *lectio divina* (catéchèse, homélie, *collatio* monastique, etc.) à la *doctrina sacra*, ce sont, avec le genre littéraire, les fonctions mêmes, s'il est vrai que l'explication théologique *(ratio, quaestiones)* est d'une autre nature que la signification typologique. Explication et signification doivent certes demeurer en continuité, mais passer de manière abrupte de l'une à l'autre ne pouvait se faire sans traumatisme.

Ces excès cependant ne doivent pas compromettre, ni au plan de l'interprétation textuelle, ni au plan de la théologie biblique, la vérité de la signification figurative de l'Ancien Testament, et même l'espèce de polarisation qu'exerce sur les récits la perspective de la réalité à venir, aujourd'hui réalisée. Une exégèse théologique se doit d'intégrer l'une et l'autre, dans une *doctrina sacra* que ne doivent pas submerger les *quaestiones* et leur *modus ratiocinativus*. Jérusalem est bien la figure de l'Église, la figure de l'âme fidèle, la figure de la cité céleste. C'est de quoi définir et juger l'exégèse « scolastique », dont le sort dépassera d'ailleurs largement les XIIe et XIIIe siècles[1] ; c'est aussi le moyen de rendre compte des blocs de théologie symbolique qui demeurent à l'intérieur des Sommes les plus rationnelles. Nous avons déjà fait allusion aux questions que, dans la *IaIIae*, saint Thomas consacre à la loi ancienne, en particulier à la très longue question (102) sur ses éléments cultuels, qui à elle seule comporte, pour ses six articles, 64 colonnes, alors qu'un article ne comporte habituellement que 2 ou 3 colonnes. D'un bout à l'autre, saint Thomas pratique la double interprétation, dont Hugues de Saint-Victor avait fait la théorie : tout acte cultuel avait eu son sens historique immédiat et efficace, aujourd'hui périmé ; il avait aussi son sens figuratif, jusque dans ses détails et rubriques, depuis la cendre de la combustion de la vache rouge (art. 5, obj. 5) jusqu'à l'ensevelissement des déchets (art. 6, obj. 10). Contre l'allégorisation radicale, saint Thomas avait d'ailleurs revendiqué la valeur de la réalité historique *pro suo tempore*, valeur efficace et préalable à toute figure (*IaIIae*, q. 102, art. 2) : principe posé lui aussi jadis par Hugues de Saint-Victor.

En outre, les commentaires de l'Écriture, qui, on le sait, sont le fruit de l'enseignement normal des *magistri*, puisqu'ils sont la rédaction de leur cours principal (et non pas leurs sommes), sont eux aussi tissés d'interprétations spirituelles, entendez de ces transpositions symboliques superposées au sens littéral direct. Il suffit d'ouvrir à n'importe quelle

1. Nous avons essayé de le faire dans un chapitre de notre *Introduction à l'étude de saint Thomas*, Paris, 1950, sur les commentaires scripturaires.

page le commentaire de saint Matthieu par saint Thomas, par exemple, pour noter les « Mystice considerandum est... Aliquid mystice hic praetenditur... Per istam occasionem significatur... ». Et l'admirable *Itinerarium mentis* de saint Bonaventure construit, avec une ingéniosité égale à son euphorie littéraire, une vision hiérarchique de l'univers où le symbolisme des textes scripturaires illustre décorativement le symbolisme naturel des êtres. Les recueils de *Distinctiones* demeurent l'outillage de ces interprétations.

C'est ainsi que cette pauvre littérature des *Allegoriae* et des *Distinctiones* survit dans ces chefs-d'œuvre, contribuant à nous rendre intelligibles, tant dans leur technique que dans leur inspiration, des blocs entiers de textes, que l'évolution moderne de l'enseignement et des méthodes ont éliminé, ou du moins rejeté, non sans appauvrissement, hors de la science théologique.

L'une des conséquences de cette haute méthode scripturaire fut la définition de l'allégorie dans l'ensemble de la typologie biblique. Certes, dès le début, dans la répartition de ces valeurs symboliques, le vocable (paulinien d'origine) d'*allegoria* désignait, à côté des applications morales *(tropologia)* et eschatologiques *(anagogia)*, le contenu doctrinal des mystères préfigurés ; mais cet énoncé restait vague[1], et les termes n'en prendront corps que le jour où l'allégorisation sera définie comme une opération déterminée dans la construction d'une théologie symbolique. Ce que fit Hugues de Saint-Victor. L'allégorie devenait simultanément la loi d'une interprétation profonde, « spirituelle », de l'Écriture, et le ressort d'une construction *(fabrica)* théologique.

Nous éprouvons ainsi, dans le refus d'une allégorisation naturaliste, et dans l'énoncé vigoureux — sinon toujours efficace — de la distinction radicale entre la Nature et l'Histoire, la qualité religieuse de l'intuition de Saint-Victor sur le fondement historique de l'économie chrétienne, non seulement selon l'exigence de la foi dans les faits de Dieu, mais pour la construction d'une théologie. L'Esprit est dans l'Histoire — c'est la leçon qui, d'Origène, patron de tout allégorisme, demeure valable[2] —; et tous les réveils bibliques ont fait de cette conjonction la loi de leur mystique comme de leur méthode.

1. C'est l'influence de saint Grégoire qui explique le « quid credas allegoria ». Sur les divers équilibres et dispositifs des sens typologiques, cf. H. DE LUBAC, *La doctrine du quadruple sens*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 351.
2. Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*. Paris, 1950. Conclusion.

IX

L'ANCIEN TESTAMENT DANS LA THÉOLOGIE MÉDIÉVALE

Dans une théologie qui, non seulement par ses bases, mais par ses visées et ses techniques, est encore une méditation de la *pagina sacra*, il est à prévoir que l'Ancien Testament tiendra une place majeure, tant comme terrain de travail que comme perspective doctrinale. Quoique, en plein XIII[e] siècle, la Bible servît encore de base textuelle à l'enseignement de la théologie, la *lectio* était en fait de plus en plus cernée par les *quaestiones*, et l'intelligence directe de l'Écriture débordée par la déduction de conclusions théologiques. Au XII[e] siècle, ce travail était au contraire subordonné à la *doctrina sacra* comme telle, non seulement dans les commentaires, mais dans les ouvrages élaborés au-delà de la lettre. Il est donc nécessaire, pour être fidèle, à l'esprit de ce temps, d'en faire l'histoire non pas tant à partir des controverses retentissantes, qu'en analysant les méthodes et les résultats de l'étude de la Bible[1].

D'excellents travaux récents ont rétabli ce juste équilibre des recherches[2]. Nous voudrions ici non seulement les utiliser, mais pousser de près l'analyse d'un des éléments essentiels d'une *doctrina sacra* ainsi élaborée sur la base d'une économie se développant en deux temps : l'ancienne et la nouvelle alliance, le premier temps étant à la fois la préparation et la figure du second. Selon la manière dont seront conçus les rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament, la théologie sera, par sa matière même, et différemment équipée et différemment construite.

Deux voies complémentaires s'ouvrent à pareille enquête : d'abord les textes où les *magistri* eux-mêmes, explicitement et doctrinalement, ont exprimé la conception qu'ils se faisaient des relations Ancien Testament-Nouveau Testament : Mgr Landgraf a sur ce point présenté un inventaire

1. Sur le sens intensif du terme *pagina sacra*, cf. J. DE GHELLINCK, « *Pagina* » et « *Sacra Pagina* » *Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné*, dans *Mélanges A. Pelzer*, Louvain, 1947, p. 23-59.

2. Mentionnons à nouveau le principal, B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, Oxford, 1940, deux. éd. 1952.

étendu[1]. Une deuxième enquête peut élargir et corroborer ces résultats : observer la manière dont les théologiens du XII[e] siècle utilisent de fait, sans théorie expresse et par le jeu spontané de leur mentalité biblique, tels et tels éléments, épisodes, conduites, maximes, lois de l'A. T., en donné constructif pour une théologie tant soit peu systématique. D'une certaine manière, ce recours spontané à l'A. T. est plus significatif et plus efficace, dans son inconscience même, qu'une théorie abstraite ; ainsi mettons-nous constamment en œuvre images, comparaisons, symboles avant d'avoir théorisé sur les images et les symboles. Le jeu délicat de la typologie A. T.-N. T. n'a été défini théoriquement que longtemps après avoir mis été en œuvre[2].

Nous limiterons cependant notre exploration à une partie du champ de cette recherche : quelques cas représentatifs dans lesquels les théologiens du temps ne recourent pas à l'A. T. expressément comme à une étape dépassée ou périmée de l'économie divine, mais au contraire replient en quelque sorte les éléments de la nouvelle alliance sur l'ancienne, afin de les éclairer, de les élaborer, par ce recours au passé. Maniement légitime de la typologie A. T.-N. T., mais qui ne va pas sans poser des problèmes de principe et de résultat, puisque la continuité des deux alliances est utilisée à contresens de leur développement et de la marche de l'histoire. *Novum in Veteri latet*, sans que soit aussi vivement rappelé l'autre volet du dyptique : *Vetus in Novo patet.* L'Ancien Testament pèse sur le Nouveau. Il exerce sur son interprétation, pourrait-on dire, une pression judaïsante. C'est de quoi pénétrer dans le sous-sol d'une théologie que les réveils évangéliques du dernier tiers du siècle vont secouer, dans le curieux mélange d'une allégorisation violente de l'A. T. et d'un eschatologisme parfois dissolvant pour le Nouveau[3].

1. A. LANDGRAF, *Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik*, dans *Zeitsch. kath. Theol.*, 57 (1933), p. 215-253.

2. Les ouvrages scolaires portent surtout sur Genèse, Job, Psaumes, Cantiques, Prophètes ; mais il importe de recourir aussi aux homélies, aux collations monastiques, aux documents pastoraux, aux ouvrages spirituels, où les références scripturaires de toute origine entrent jusque dans le tissu du texte.

3. A nous limiter à cet aspect du problème, nous risquons de l'isoler et d'en exagérer la portée. Pour l'étudier dans son ensemble, il faudrait procéder d'abord à des monographies sur la « théologie de l'A. T. » selon les maîtres, théologiens ou biblistes, un Abélard, un Hugues de Saint-Victor, un Pierre Comestor, un Gratien aussi. Des ouvrages de second ordre, mais significatifs, devraient être lus, tel le *De peregrinante Civitate Dei* d'Henri de Marcy († 1188), dont la première partie a pour objet la « praeparatio materiae Civitatis Dei » (*P. L.*, 204, 253). Les historiens devraient être consultés autant que les écolâtres. Cf. chap. III : *Conscience de l'histoire et théologie.*

Plusieurs secteurs doctrinaux entreraient en ligne de compte, non seulement les traités *De cessatione legalium* de la polémique antijuive, mais aussi les théories sur la valeur des sacrements de l'A. T., la théologie du prophétisme, les réflexions sur la lettre et l'esprit, chez les moralistes, les spirituels, les eschatologistes.

Avant d'analyser quelques cas particuliers, et pour les bien situer, il faut évoquer l'ambiance dans laquelle ils se produisent. Nos théologiens, les professionnels comme les autres, sont remplis son seulement de références à l'A. T., mais de réminiscences littéraires, d'illustrations imaginatives, d'allusions à la fois vagues et pénétrantes à l'histoire du peuple de Dieu, et cela avec la consistance que donne à cette histoire sainte sa valeur typologique diffuse, bien au-delà des types objectivement catalogués. Mentionnons, à titre exemplaire, en des secteurs différents :

la vision de l'ancienne alliance que présente l'*Hortus deliciarum* d'Herrade de Landsberg († 1195),

le parrallélisme continu que proposent les « bibles moralisées » (par ex. : le Christ bénissant les apôtres, comme réplique de la bénédiction de Jacob par Isaac ; l'Église procédant du côté du Christ, comme Ève extraite du côté d'Adam),

les thèmes iconographiques, au portail des cathédrales, bloquant par le truchement de l'allégorie, des scènes de l'A. et du N. T.,

les clichés littéraires empruntés à l'imagerie biblique, non seulement dans les homélies ou les collations monastiques, mais dans le plus banal échange épistolaire, non seulement en matière sacrée, mais dans les récits de l'histoire contemporaine, non seulement en explication rituelle, mais en analyse psychologique profane.

Certes, nous ne devons pas oublier la *Concordia Veteris et Novi Testamenti* de Joachim de Flore, qui, à l'extrême opposé, loin de rétrograder sur « l'âge du Père », le déclare aboli ; mais l'opération est à double sens, dans l'équivoque de l'allégorisme, et de fait l'A. T., garde une présence active dans la fluidité permanente des symboles, telle que l'illustre et, en quelque sorte, la visualise son *Liber figurarum* : « Multiplex est et involutum scripturarum mysterium, et veluti de altera forma in alteram ac si cera liquida commutatur »[1].

C'est dans ce climat que s'élaborent de véritables argumentations, soit polémiques, soit constructives, dont la qualité rationnelle serait quasi inconsistante hors la mentalité typologique qui imprègne leur tissu, et dont nous voudrions, à partir de cas significatifs, dégager les lois.

Commençons par un cas où le recours à l'A. T. est d'autant plus imprévu qu'il est utilisé pour illustrer l'évolution des états de vie dans l'Église, à une heure où leur novation prête à la critique du traditionalisme monastique. L'auteur très perspicace du *De diversis ordinibus in Ecclesia* (entre 1125 et 1130), analysant ces ordres nouveaux, les définit et les légitime en quelque sorte à partir de prototypes empruntés à l'A. T. : les moines répondent aux prophètes, les chanoines réguliers ont pour modèles les Caathites, les chanoines réguliers de type urbain les Gersonides, et la vie

1. JOACHIM DE FLORE, *Expos. in Apocalypsim* (cité par M. E. REEVES, *The Liber* figurarum *of Joachim of Fiore*, dans *Medieval and Renaissance Studies*, 2 (1950), p. 67).

érémitique réalise, contre la vie de cité avec Caïn, l'idéal de la vie pastorale d'Abel[1]. Simple illustration imaginative par un orateur prolixe ? non pas : « Ecce de canonicis qui dicuntur saeculares, ut potuimus, secundum umbram veritatis, idest veterem legem, locuti sumus ; quid de his etiam secundum ipsam veritatem, quae Christus est, dicemus... Ecce dum in umbra futurorum bonorum, idest in veteri lege, canonicos vel levitas sacerdotesque istius temporis adumbratos fuisse quaerimus, et post illam umbram veritatem sequimus, ille noster Jesus nobis ad memoriam revocatur » (*op. cit.*, col. 847, 837). *Umbra-veritas* : l'ancienne alliance ne fournit qu'une ombre, certes, selon l'expression des typologues, mais ombre dont la consistance idéologique ne cède pas devant la vérité advenue. On sait d'ailleurs quel aliment solide et excitant l'*ordo monasticus* a trouvé et continue alors de trouver dans la « figure » des prophètes, autant sans doute que dans le cliché spirituel des moines successeurs de la communauté apostolique.

Que si nous passons à l'équipement sacré des clercs et aux instruments du culte, les références se multiplient, dans un curieux mélange de rubriques minuscules et d'allégories destinées à les rendre importantes. Ainsi l'interprétation minutieuse des *caeremonialia*, dans le traité de la Loi ancienne, que comporteront les sommes du XIIIe siècle (cf. les longs articles de saint Thomas, I^a^ II^ae^, q. 102), joue normalement dans le sens d'une figuration des rites de la nouvelle alliance ; mais aussi l'explication des cérémonies et observances chrétiennes se fait, non seulement par référence au Christ et à ses mystères, ou tout bonnement par recours aux symbolismes naturels, mais, en surcharge envahissante, par référence aux gestes et aux coutumes les plus périmées du passé lévitique. Les moines ont consciemment réintroduit dans la liturgie chrétienne de nombreux rites repris à l'A. T., spécialement au Code sacerdotal. Yves de Chartres, dans le *De significationibus indumentorum sacerdotalium* (sermon 3, *P. L.*, 162, 519-527), qui, à travers Hugues de Saint-Victor, deviendra classique, pousse à un raffinement déconcertant ce symbolisme par repli sur l'économie ancienne.

La consécration de la table eucharistique s'exprimera dans des gestes et des formules de l'A. T., comme si elle était un autel analogue à ceux de l'ancienne alliance (ce qui n'existait pas dans la liturgie romaine des premiers siècles). Et de même la dédicace des églises, comme si elles étaient des temples.

Alors que, dans la confection du saint chrême, l'emploi n'en est envisagé que pour la consignation des néophytes, on étend l'usage de l'huile à la consécration du prêtre, puis à celle du prince ; et alors, par une sorte

1. *Di diversis ordinibus Ecclesiae*, *P. L.*, 213, col. 814, 828, 834, 810-811. *Cf.* ci-dessous, chap. X.

de scrupule, on fabrique une huile autre que le « saint » chrême : or cela est suggéré par la lecture des livres de Moïse[1].

La théologie du baptême, au cours du XIIe siècle, se surcharge de longues élaborations poursuivies par référence à la circoncision. Le parallélisme, valable en principe, pèse bientôt au détriment de l'équilibre interne et original du sacrement chrétien.

La théologie, spécialement la théologie rituelle du sacrifice eucharistique subit plus encore les effets de ces surcharges. Dans l'A. T., toute une part du ritualisme était, en contrepoids pédagogique, établi dans des formes rivalisant avec les cultes sanglants idolatriques vers lesquels inclinaient les Juifs ; loin de voir là des accommodations d'une économie progressive, nos médiévaux traitent ces formes comme des règles toujours valables, quitte à en dissoudre les éléments dans une allégorisation généralisée. Cette extension minutieuse de l'allégorie disloque alors l'ensemble constitué par le double rite proprement chrétien du repas et du sacrifice, au profit d'une transposition archaïque. Par exemple, l'entrée de l'évêque et de ses assistants au milieu du peuple rassemblé est traité comme l'entrée triomphale du roi, revenant à Jérusalem, après ses victoires, contre les Philistins ; l'introït représente les fanfares guerrières ; etc.[2]. Certes Yves de Chartres (*De ecclesiasticis sacramentis et officiis*, *P. L.*, 162) réagit contre les allégories incohérentes d'Amalaire ; mais, par cette unification même, il renforce le principe de l'allégorisation scripturaire continue : dans la messe, nous avons les antitypes des sacrifices de la Loi ; le sacrifice de la Loi nouvelle, s'explique, jusqu'en son détail rituel, par les sacrifices de la Loi ancienne. Rupert de Deutz amplifie ce jeu. Le *De sacro altaris mysteris* d'Innocent III fixera, en contenu et en crédit, les résultats de cette méthode.

Dans un tel parallélisme, avec les sacrifices de l'A. T., la messe se présente beaucoup plus comme un sacrifice offert par l'homme dans un prélè-

1. Louis VII, dans une charte pour l'église de Paris (1143), déclare : « Nous savons que, *par autorité de l'Ancien Testament*, et encore de nos jours par l'institution de l'Église, seuls les rois et les évêques [sacerdotes] sont consacrés par l'onction du saint chrême. Il convient donc que ceux qui sont associés au-dessus des autres par l'onction, s'occupent à leur procurer... ». TARDIF, *Mon. Hist.*, n. 465.

Le roi d'Israël est la figure du Christ. Son institution se fait par une effusion d'huile sur la tête ; c'est là le signe de la légimité. Mais ce *sacramentum unctionis* joue typologiquement dans les deux sens, en signe du futur, mais aussi en rétroaction. Innocent III devra alors imposer une distinction entre l'onction épiscopale sur la tête avec le chrême, et l'onction royale sur le bras avec l'huile des catéchumènes. Réflexion significative, pour bloquer ce retour à A. T. : « Non judaizat Ecclesia ». *Decret.*, I, 1, 15 ; *P. L.*, 215, 286.

2. Pour HONORIUS D'AUTUN, renchérissant sur Amalaire, la messe est la bataille contre le démon ; l'évêque est prince avec sa couronne, la mitre, son sceptre, la crosse ; il entre sur son char au milieu des fidèles, « Currus Dei decem millibus multiplex, millia laetantium... » (*Ps.* 67). Ce qui sera repris par JEAN BELETH († 1162), puis par SICARD DE CRÉMONE († 1215).

vement de ses biens, que comme le sacrifice unique du Christ s'offrant lui-même une fois pour toutes à son Père[1]. L'A. T. n'est plus le témoin du Christ à venir, mais le Christ un cas particulier des lois rituelles du Lévitique. Même le rite grossier du bouc émissaire tire à lui la qualité toute spirituelle du sacrifice de la Croix.

La législation morale et sacramentelle du mariage est, entre toutes, appesantie par ces références à l'A. T. L'obligation de l'abstinence conjugale avant la réception de l'Eucharistie est une application explicite des observances de pureté dans la loi ancienne ; Jean Beleth se réfère ainsi à l'épisode de I Reg. 21 pour fonder le décret conciliaire : « Quod decretum sumptum est ex libro Regum... » (*Rationale div. off.*, 120, *P. L.*, 202, 124). De même est-ce sur une résurgence du lévitisme qu'est unanimement enseigné l'interdiction de l'eucharistie après la pollution nocturne.

La femme violée sans son consentement n'est pas coupable et peut être consacrée, selon ce que dit *Deut.* 22. Cf. Rupert de Deutz, *Liber de laesione virginitatis*, 17, *P. L.*, 170, 560. Et ainsi de suite.

La vie matrimoniale est considérée dans la ligne de la procréation, plus que dans celle de l'amour conjugal, et la femme est l'instrument de la procréation plus qu'une personne objet d'amour. Par-dessus le N. T où s'accomplit la promotion de la femme, dans la virginité et dans le mariage, pèsent là aussi les conceptions et la législation de l'A. T.

L'évolution des ordalies, tant dans la sensibilité collective que dans la législation canonique, est en partie commandée par la pratique des jugements de Dieu dans l'A. T. Lorsque Gratien en traite (causa 2, q. 5), il y a en sous-œuvre, dans l'histoire en cours, un conflit de civilisation, Germains pour, Romains contre ; mais aussi sont mises en œuvre les « autorités » de l'A. T., et ses procédures sont inspirées des épisodes de l'économie juive ; par ex., si l'ordalie justifie l'accusé, l'accusateur subit le sort qu'il voulait provoquer, selon Daniel dans la citerne aux lions. Les textes de l'Écriture sont si impressionnants que Gratien met en doute le caractère général de la prohibition des ordalies par le droit ecclésial[2].

Dans la morale sociale, abondent les formes préceptives qu'appuie la législation de l'A. T. Le cas le plus caractéristique est l'interdiction

1. Le phénomène est d'ailleurs complexe, car d'autre part l'évolution en cours depuis le IXe siècle, aboutit à présenter la messe comme le don de Dieu aux fidèles (mise en évidence de la consécration, attention à la part du prêtre plus qu'à celle des fidèles, assistance plus que participation, etc.) plus que comme le don des fidèles, l'offrande ecclésiale à Dieu. Mais c'est encore là du lévitisme.

Pour les éléments et la portée de cette évolution, cf. entre tous J.-A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia, Explication génétique de la messe romaine*, t. II, Paris, 1952, chap. sur l'offertoire.

2. Le cas de Gratien est d'autant plus significatif de cette mentalité, qu'il est non un doctrinaire, ni un spirituel, mais un institutionnaliste, sensible à la fois à la stabilité du droit et à l'animation de l'Écriture. Cf. G. LE BRAS, *Les Écritures dans le Décret de Gratien*, dans *Zeitsch. f. Rechtsgeschichte*, Kanon. Abt. 27 (1938), p. 47-80.

du prêt à intérêt : le peuple de Dieu, libéré de fait (sortie d'Égypte) et d'esprit (en application du symbole) ne doit plus opprimer ni exploiter, ni les siens ni les étrangers (*Ex.* 22, 25 ; *Lev.* 25, 35 ; *Deut.* 23, 19). Cependant, pour tout un secteur, les éléments de l'économie patriarcale sur lesquels reposait la législation mosaïque, se trouvent mis en échec au XIIe siècle ; à l'encontre des siècles précédents où le monde occidental vivait dans une économie analogue, le réveil commercial en effet déclasse économiquement et moralement la législation mosaïque, et on entreprend alors de déterminer les cas où autoriser l'usure.

En doctrine spirituelle, la théologie de la souffrance bloque sans discernement historique les textes du N. T. sur le Dieu d'amour et l'imitation du Christ, avec les « autorités » de l'ancienne économie (elle-même en évolution d'ailleurs, cf. Job) où la souffrance est liée à la faute personnelle où les épreuves sont des punitions de la main de Dieu.

C'est toute l'éthique de la volonté de Dieu qui, dans des courants psychologiques et des théologies spirituelles différents, va déterminer un équilibre différent selon que joueront les « exemples » de l'A. T., selon la vision qu'on se fait du rôle historique de la Loi, à partir de laquelle s'établissent les critères de la fidélité religieuse. Dans l'A. T., la fidélité se juge entre une loi extérieure rigidement méticuleuse et des interventions de Dieu de type prophétique ; dans l'économie chrétienne, elle est intériorisée, et la loi est la grâce même de l'Esprit. Les textes allégués en faveur d'une pure morale de l'obéissance, de la volonté de Dieu objectivement donnée dans des commandements sont pris de l'A. T. Nous voici à la fois au cœur du réveil évangélique de l'Esprit, à la fin du siècle, et devant la problématique de l'action morale que commencent alors à poser les philosophies.

C'est évidemment dans les éléments sociétaires évolutifs du royaume de Dieu que se fait sentir le plus cette pesanteur des structures anciennes. Sous la pression du Lévitique, la théologie du sacerdoce se bâtit fortement sur l'*ordo ad cultum*, dont la validité certes est capitale ; mais le caractère apostolique, dans lequel les évêques, successeurs des apôtres, sont comme tels la charpente de l'Église, reste juxtaposé, dans la série des « autorités », au sacerdoce rituel de l'ancienne alliance, où les prophètes ont un rôle extra-lévitique. On ne parlera que plus tard de la prière « sacerdotale » du Christ (*Jean*, 15-16).

Le portrait de l'évêque pasteur est inspiré plus de l'A. T. que du N. T. ; et l'accent y est mis sur la morale plus que sur la mission doctrinale et prophétique.

Par ailleurs, ici et là, dans les controverses soulevées par l'action apostolique des groupes évangéliques, on légitimera la prédication des laïcs en observant que, dans l'A. T., les lévites, entendez les clercs, n'étaient pas les seuls à être docteurs de la Loi, mais aussi des hommes des autres tribus, surtout de la tribu de Siméon[1].

La conception générale de l'Église comme réalisation du royaume annoncé, est la plus affectée par la référence à l'ancienne alliance, puisque cette alliance *ancienne* est la première étape, préparation et figure à la fois, de la *nouvelle*. La Synagogue est la figure de l'Église ; c'est donc que l'Église trans-figure la Synagogue ; mais là aussi la typologie joue de telle manière que l'Église cherche dans son « passé » une conduite sur laquelle modeler son présent. Dialectique de toute typologie, puisque, continuité et dépassement à la fois, des étapes se déroulent à l'intérieur de l'unité temporelle de l'économie, « d'Abel à la consommation du siècle » (titre des *Dialogi* d'Anselme de Havelberg).

La théologie de l'Église au XIIe siècle trouve là son pivot, non seulement théologie explicite et systématique, mais plus encore théologie impliquée dans les institutions, les conduites, les décisions, les tempéraments. Notons seulement quelques points de repère.

Dans la mesure où les cadres mêmes de la société politique sont devenus chrétiens, juridiquement et politiquement chrétiens, le royaume du Christ récupère en quelque sorte les ressources de cette société politique dont les premières générations chrétiennes n'avaient pas joui, et ainsi, avec elles, les comportements et les droits du peuple de Dieu organisé en société politique dans l'A. T. C'est une *christianitas*, comme on commence alors à dire ; et reprennent vigueur en elles les termes de *regnum*, *imperium*, *gladius*, de *plenitudo potestatis*[2], voire de *curia*[3]. L'idée mosaïque de séparation contrarie, ici et là, la sensibilité à l'universalisme de l'incarnation, que saint Grégoire avait défini en termes évangéliques : « *Ante* dictum fuerat : In viam Gentium ne abieritis ; *nunc* autem dicitur : Praedicate omni creaturae » (*Hom.* 29 *in Evang.*).

Très significatif est, dans ce repliement antitypologique, le recours aux rois de l'A. T. comme idéal du vrai prince chrétien : Charlemagne est

1. Encore en plein XIIIe siècle, Hugues de Saint-Cher devra répondre à cette objection : « Laici praedicare possunt, quia non solum levitae, qui significant clericos, erant doctores in Lege, sed etiam alii de aliis tribubus, et maxime de tribu Simeon ; sed illi alii de tribubus aliis gerunt typum laicorum. Ergo ». *Quaest de beneficiis*, q. 1, obj. 1 (éd. Stegmüller, *Historisches Jahrbuch*, 72 (1953), p. 185).

2. Cf. G. LADNER, dans *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII* [Congrès international de Rome, 1953], Rome, Univ. Grégorienne, 1954.

3. « Quod nunc dicitur curia romana, quae antehac dicebatur ecclesia romana », dit avec amertume GERHOCH DE REICHERSBERG, *De investigatione Antichristi* (1161-1162), dans MGH, *Libelli de lite*, III, p. 355 sq., 384 ; *Comm. in Ps. 64*, *De ecclesiasticis negotiis* (1146), prol. *P. L.*, 194, 9-10. Sur l'expression dans la langue de saint Bernard, cf. M. J. CONGAR, *L'ecclésiologie de S. Bernard*, dans *Anal. Ord. Cisterc.*, 9 (1953), p. 184. « Le mot *curia* a été transposé du vocabulaire impérial au vocabulaire papal au cours du XIe siècle... D'abord rare et occasionnel, il devient un terme technique, régulièrement employé, à l'époque d'Urbain II et de Pascal II († 1118) ».

Josias ; David, Salomon sont les prototypes sacrés ; dans le binome *rex-sacerdos*, Saül est le type du roi, comme Samuel l'est du prêtre[1]. Le vrai modèle de la société politique est fourni par l'A. T. ; ses textes et ses récits alimentent les « miroirs des princes » ; ce n'est qu'avec Jean de Salisbury qu'une analyse proprement politique, à base profane, s'introduit dans l'idéologie morale.

La croisade, entreprise caractéristique de toute chrétienté, trouve évidemment dans l'A. T. son inspiration, son fondement, ses règles, avec les équivoques du messianisme temporel, normalement inclus dans l'imagerie des prophètes. Le « Dieu des armées » est alors le triomphateur, non seulemen mystique, mais terrestre de cette guerre sainte.

En tout cas, prévaut, dans le statut de cette Église puissante, peuple choisi parmi les gentils plus que corps mystique du Christ, l'idée de séparation vis-à-vis du monde ; elle est le parti de Dieu ; ici et là on pourrait reconnaître les réflexes qui, dans le judaïsme, devaient caractériser les Pharisiens, les « séparés ».

Si cette Église, par la malice des hommes, cède à la division, la définition de ce schisme, de ses conditions, de ses remèdes, sera empruntée au schisme des dix tribus d'Israël.

Plus que des traits précis — que la théologie des grands maîtres équilibre alors par les textes du N. T. —, ce sont des manières de présenter les arguments, les imprégnations stylistiques et mentales, les contours psychologiques, qui révèlent cet enveloppement du N. T. dans l'Ancien, *Novum in Veteri latet* ; le jeu de l'allégorie appesantit ce recours, normal en typologie, et, ici ou là, renverse le sens d'une démarche que, dans son progrès, l'économie historique appelait.

Redisons-le cependant : le sens des progrès irréversibles demeure efficace ; nos médiévaux reconnaissent et proclament la *cessatio legalium* : face à l'Église au virage ouvert et rayonnant, la Synagogue se présente comme une reine déchue, la couronne tombante, le visage voilé. ou un bandeau sur les yeux. Cette allégorie popularise dans l'art le thème des polémiques antijuives ; la plénitude de la Nouvelle Alliance dissout les dispositions désuètes, les cérémonicls grossiers, les tolérances transitoires (polygamie, divorce, vengeance, etc.). « In veteri lege multa permittebantur, quae hodie perfectione gratiae abolita sunt » (Gratien, c. XV, qu. 3). L'équilibre d'un juste jugement sur la Loi ancienne ne sera assuré qu'au XIIIe siècle, dans la liberté évangélique de la Loi nouvelle ; mais dès maintenant, malgré beaucoup d'inconséquences, le principe en est affirmé, et sur un vitrail de Saint-Denys, Suger inscrit la devise : « Quod Moyses velat, Christi doctrina revelat ».

1. Cf. J. Funkestein, *Samuel und Saul in der Staatslehre des Mittelalters*, dans *Arch. f. Rechts- und Sozialphilos.*, 48 (1952), p. 129-140.

Ainsi pouvons-nous dessiner ce que fut, au XIIe siècle, la théologie de l'A. T., en un temps où la construction de la science de Dieu se tenait tout proche du texte *continu* de l'Écriture.

Et d'abord l'histoire de l'A. T. était considérée comme fournissant une série d'*exempla*. Il faut donner à ce mot le sens fort qu'il avait alors dans l'organisation de la pensée, religieuse ou profane : les « exemples » ne sont pas seulement des illustrations à l'usage des écoliers ou des simples, mais des actions types, aptes à être la règle efficace, par leur contenu concret, des actions humaines, que par ailleurs dirigent les principes généraux. Saint Ambroise déjà soumettait la raison morale des philosophes à la révélation, qui donne des « exemples ». On n'a pas assez relevé, non seulement dans la morale courante des prédicateurs, mais dans la morale théorique des docteurs, ce rôle consciemment actif des exemples bibliques, dût-on, pour les exemples fâcheux, tel l'adultère de David, recourir à l'allégorie. Il est à remarquer d'ailleurs que nous rejoignons là la conception, alors générale tant en tradition chrétienne qu'en pédagogie antique, de l'histoire et de ses fins : donner des exemples ; morale et histoire collaborent dans l'éducation.

Mais le cas de l'histoire biblique a sa loi spécifique, qui donne à ses exemples une densité religieuse totalement originale : cette histoire comporte, selon le plan divin, des étapes dont il faut tenir simultanément la continuité et les ruptures. Continuité : « Je ne suis pas venu abolir la Loi... » ; rupture : « Et moi je vous dis... ». Dialectique qui est intérieure au progrès de l'économie, surtout à un progrès qui prépare ses dénouements par des pré-figurations de l'avenir. A ce point de vue, le moyen âge, à la suite des Pères, a eu un sens plus aigu que nous de la typologie essentielle de l'Écriture. Dans cette dialectique, s'exerce naturellement une double tendance : tantôt on est plus sensible à la nouveauté inconditionnée des événements survenus, tantôt on s'attache à en comprendre le sens par une harmonisation des deux alliances. Tantôt on christianise l'A. T., tantôt on judaïse le N., comme observait Innocent III. De cette tension, la législation du dimanche fournit un cas significatif : la loi ancienne du sabbat détermine une partie de son contenu, tandis qu'on enregistre la déclaration du Christ sur la liberté des enfants de Dieu dans les observances.

Ainsi l'histoire passée demeure présente, présence « mystique » disent, à la suite des Pères, nos théologiens. La mémoire du passé n'est pas seulement une mémoire historique, mais, hors le développement successif dans le temps, une mémoire « archétypale », comme on dit aujourd'hui, par laquelle se définit le temps chrétien. La typologie est, en théologie, l'art de construire ces types : la théologie du XIIe siècle s'est exercée abondamment à cette construction. Si l'allégorisation désaxa souvent ce travail, elle n'en compromet pas le principe.

Nous avons eu l'occasion de décrire ces valeurs religieuses de l'histoire,

et la limite délicate de leur mise en œuvre[1]. A n'être que le sixième âge de l'économie, l'histoire de l'Église risquait d'être traitée en simple prolongement des cinq premiers âges ; et le désir de trouver dans l'Ecriture une réflexion sur l'Église comme société *in statu praesenti* recélait des équivoques. C'est à partir du XII[e] siècle que, par réflexion sur la durée de ce sixième âge[2], s'exprime une conscience plus vigoureuse de l'originalité des conduites du N. T., et, par là, la nouveauté de l'irruption de l'Évangile.

1. Cf. chap. VIII : *La théologie symbolique.*
2. Cf. chap. III : *Conscience de l'histoire et théologie*, p. 76-77.

DEUXIÈME PARTIE

RÉVEIL ÉVANGÉLIQUE ET SCIENCE THÉOLOGIQUE

AVANT-PROPOS

Cette seconde série d'études ne s'établit pas matériellement sur une répartition chronologique des textes et des faits, même si textes et faits se situent effectivement dans les dernières décades du XIIe siècle, et dans la perspective du IVe concile du Latran (1215), pris comme une référence capitale, en doctrine et en action, pour ce siècle de l'Église médiévale. On voudrait manifester l'émergence de courants de pensée qui vont, sans détriment pour les développements en cours, introduire des éléments jusqu'alors en jachère, pour un nouvel équilibre des méthodes et des mentalités.

Le plus souvent, de ce développement des doctrines on a affirmé surtout les facteurs philosophiques, et la querelle des universaux apparaît comme la trame des controverses et le critère des systèmes. Nous ne réduirons pas le rôle de ces éléments rationnels, qui précisément, dès le milieu du siècle, débordent l'efficacité de la vieille dialectique des sept arts, et s'expriment dans un véritable essor métaphysique. Nous observerons cet éveil, depuis ses premières lucidités jusqu'au statut scientifique que les *magistri*, dans l'Université nouvelle, à Paris surtout, donnent à la théologie ; leur vocabulaire même témoigne du passage de la *divina pagina* à la *doctrina sacra* pédagogiquement autonome (chap. XIV-XVII).

Mais ni la querelle des universaux, ni l'entrée d'Aristote, ni la pression des divers platonismes, ne peuvent être les causes propres et immédiates du progrès d'une théologie dont le principe est la lumière de la foi. Avant ces ressources rationnelles, et les mettant d'ailleurs bientôt en œuvre, commandent deux richesses intérieures de la foi et de son donné : la découverte accélérée de la tradition grecque, procurant aux Latins mal préparés l'*Orientale lumen* (chap. XIII), et, à la faveur d'une profonde transformation institutionnelle, un réveil évangélique dont les valeurs seront efficaces non seulement en ferveur pratique, mais en renouveau doctrinal, selon l'homogénéité normale du théologal et du théologique, comme l'observe le P. Cayré (chap. X, XI). On voit assez que la décision victorine de faire prévaloir en théologie l'économie historique de l'Écriture sur l'ordre de la nature (ci-dessus, chap. VIII), interviendra à chaque instant dans ce nouveau climat.

Dom Wilmart, grand expert en la matière, déclarait que l'initiative

de la spiritualité moderne se situait au XIIe siècle ; et, à l'autre bout des comportements humains, dans le domaine des évolutions économiques, Marc Bloch confirmait ce diagnostic, significative expression de la nature de l'homme, âme et corps consubstantiels[1]. Nos études ratifient entièrement la conclusion de ces maîtres. Elles voudraient en éclairer de plus près les raisons, voire même, dans la courbe de ce siècle, situer plus précisément l'innervation des forces nouvelles, à l'heure où, entre 1160 et 1180, Pierre Valdo se lève à Lyon, où Jean Sarrazin traduit Denys pour son ami Salisbury, où le *De causis* alimente, avec Avicenne déjà, l'intelligence de la foi chez les *magistri in sacra doctrina*.

1. « Eliminer une bonne fois la notion d'une économie médiévale conçue comme un tout : elle marque la grande coupure du XIIe siècle, une des plus profondes qui aient jamais marqué l'évolution des sociétés européennes ». *Annales d'hist. écon. soc.*, 1936, p. 582.

X

MOINES, CLERCS, LAÏCS

Au carrefour de la vie évangélique

A qui fera un jour l'histoire de la théologie de la grâce dans l'Église du XXe siècle, ce n'est certes pas quelque controverse entre un paléothomiste et un néo-moliniste qui présentera le contenu réel et intéressant de cette théologie ; il le faudra saisir dans la position des problèmes de la nature et de la grâce renouvelés par la naissance et l'évolution de l'Action catholique, ou par les essais sur la théologie de l'histoire.

Ainsi en irait-il d'une histoire de la théologie de la grâce au XIIe s., qui se contenterait de dresser un inventaire des opinions et des controverses entre les *magistri* célèbres. On observerait chez Abélard un souci de marquer la continuité de la nature et de la grâce, qui ne va pas sans un semi-pélagianisme latent ; chez Pierre Lombard au contraire, la tradition augustinienne s'appesantit dans un pessimisme un peu court ; tandis que plus en profondeur, les implications platoniciennes d'un Hugues de Saint-Victor l'amèneraient à concevoir nature et grâce comme des participations de la vie divine plutôt que comme des formes distinctes. Toutes observations significatives, certes, mais trop détachées du comportement effectif des chrétiens et de leur conscience collective, dans une Église en profonde évolution. L'économie du salut ne se définit pas seulement dans l'intelligence réflexe et raisonneuse de quelques penseurs patentés, mais aussi dans les décisions concrètes, dans les états de vie adoptés, dans les idéaux de sainteté, dans le travail évangélique, que l'Église, dans sa tête et dans ses membres, approuve, suscite, promeut, ou définit.

Cette référence sociologique de la pensée, lumineuse en tout temps, semble particulièrement opportune dans ce XIIe siècle où les chrétiens, avant de se définir, se trouvèrent engagés dans des options spirituelles conscientes, dans lesquelles précisément le problème permanent des rapports de la nature et de la grâce, du « monde » et de l'Évangile, fut moins l'objet de débats théologiques que l'expression inquiète, ou discutée, ou audacieuse, d'une rencontre avec une société nouvelle dans laquelle ils avaient à prendre pied, apostoliquement et spirituellement. Certes, d'une importance capitale fut le recours à une philosophie de la nature que leur

procurait la lecture des Anciens, — à Chartres par exemple, où le *Timée* allait nourrir plusieurs générations d'écolâtres, ou à Paris, à la fin du siècle, où Avicenne allait curieusement charpenter des mentalités augustiniennes ; mais ce recours érudit et livresque était lui-même commandé, puis alimenté, par un appétit plus profond, né de la vision même de l'univers et de l'évolution de la société. Ainsi lorsque, au siècle suivant, S. Thomas d'Aquin, consacrant ce haut effort doctrinal, fera intervenir dans la théologie de la grâce la notion aristotélicienne de nature, sa théologie ne sera pas le seul effet d'une admirable spéculation, mais le beau fruit d'une conscience chrétienne éclairée dans sa foi par la découverte de la nature et de l'homme.

Il faut d'ailleurs se garder de reporter entièrement le bienfait de ce labeur doctrinal sur le terrain de la philosophie, d'une « philosophie du monde », comme on disait à Chartres, ou d'une connaissance de l'homme, comme on disait à Saint-Victor, ou même à Cîteaux. C'est proprement la théologie, c'est-à-dire la science de Dieu, et, dans la science de Dieu, la science du salut, qui est promue là ; car c'est un réveil évangélique, fertile en ses péripéties comme en ses formes, qui tout au long de ce siècle, travaille les intelligences autant que les volontés, et le retour à la vie primitive de l'Église, à la « vie des apôtres », *vita apostolica*, est la lumière intérieure qui suscite, avec de nouveaux « états de vie », une conscience nouvelle des implantations de la grâce dans le sol de la nature.

L'évangélisme monastique

On ne peut évidemment ramener l'histoire chrétienne du haut moyen âge occidental à un prototype unique de spiritualité. La figure de S. Benoît, il est vrai, domine institutionnellement et mentalement, ces quatre siècles, et, mis à part Scot Erigène, dont le sort posthume se jouera au XII[e] siècle et non au IX[e], la ligne du développement doctrinal est homogène, jusque dans ses controverses (prédestination, eucharistie), presque toutes engagées sur des positions ou des formules de S. Augustin ; mais les temps et les espaces composèrent, dans une Église qui passait de l'Empire romain aux nations barbares, des institutions, des climats, des conceptions fort variés.

Il reste que le dynamisme intérieur de cette Église était à peu près entièrement commandé par l'idéal et les inspirations de la vie monastique, dans laquelle en fait se recrutèrent aussi bien ses maîtres à penser que ses grands administrateurs et ses missionnaires. Les étapes et les variations, les déformations, les divisions même de cette vie monastique ne font qu'en souligner l'unité profonde, non seulement dans ses formes et son esprit, mais dans sa doctrine aussi. C'est à juste titre qu'on parle d'une « théologie monastique », au sens d'une certaine manière et méthode de définir les composantes essentielles de l'économie chrétienne du salut.

A l'entrée de notre XII[e] siècle, au moment où, comme nous le verrons, certains éléments de cet état monastique sont mis en cause par l'évolution de la société et de l'Église dans cette société, se produit précisément une prise de conscience extrêmement aiguë des ressources et des fins de cet « état » dans l'Église, à mesure même que cette double évolution suscite une réflexion critique. Ainsi rencontrons-nous alors, dans la ligne continue de la littérature monastique, et plus encore par la pression concurrente des chanoines réguliers, alors en vive reprise, une zone où les auteurs développent systématiquement à la fois le thème du retour aux sources évangéliques et historiques comme garantie d'authenticité, et celui de la permanente valeur de leur état face à un monde nouveau.

Dans ces années 1100, Rupert, moine de St-Laurent à Liège, abbé de Deutz en 1119-1120, mort en 1130, peut être choisi comme un témoin particulièrement conscient, par ailleurs qualifié, abondant aussi, de ces préoccupations[1] : son commentaire de la Règle de S. Benoît, sa correspondance, ses consultations touchant les rapports de la vie monastique avec le monde et avec l'Église contemporaine, constituent un bon dossier, auquel on joindra, malgré des doutes sérieux sur son authenticité, le traité au titre très significatif *De vita vere apostolica*[2], dont la couleur traditionnelle ne diminue pas l'accent d'actualité. De cette actualité les contextes sont lucidement analysés dans le remarquable *Liber de diversis ordinibus et professionibus quae sunt in Ecclesia*, composé dans le même temps, entre 1125 et 1130, probablement par un chanoine liégeois, Raimbaud, prévôt de la collégiale St-Jean[3].

De vita vere apostolica : thème traditionnel en effet, et fondamental, que celui de la vie monastique, comme réalisation de la « vie apostolique », c'est-à-dire comme imitation de la vie menée par les apôtres eux-mêmes ; l'adverbe *vere* dénote l'accent apologétique et critique que l'auteur contrepose à l'incoercible évolution des institutions de l'Église autant qu'à la contestation des contemporains. Vie apostolique : écartons de cette expression le sens qu'aujourd'hui nous lui donnons spontanément ; il ne s'agit pas de l'« apostolat », prédication de la parole de Dieu dont les apôtres

1. Anselme de Havelberg, son adversaire, et le théoricien de l'évolution des états de vie dans l'Église, dit de lui : « In ordine Cluniacensium, Rupertus abbas Tuitensis, totius pene Veteris ac Novi Testamenti expositor illustris, ordinem illum aureum tanquam topazius exornat ». *Liber de ordine canonicorum*, c. 29, *P. L.*, 188, 1111.

2. *P. L.*, 176, 611-664. A dater d'après 1121. Dom G. MORIN (*L'idéal monastique*, Maredsous, 1931, p. 66-67) maintient l'attribution à Rupert ; d'autres pensent à un victorin, défenseur des thèses canoniales. Cf. les suggestions de Ch. DEREINE, *L'élaboration du statut canonique des chanoines réguliers spécialement sous Urbain II*, dans *Rev. hist. eccl.*, 46 (1951), p. 550.

3. *P. L.*, 213, 807-850. Cf. Ch. DEREINE, *Les origines de Prémontré*, dans *Rev. hist. eccl.*, 42 (1947), p. 359-360.

furent les prototypes, dans la fondation de l'Église, de par la mission reçue pour enseigner et baptiser les peuples. Il s'agit de la vie intérieure des premières communautés chrétiennes, préfigurant et réalisant, par leur fraternité, les premiers des monastères. Non pas donc une fonction, *officium*, si digne soit-elle, mais un genre de vie, *vita*. L'Église a été instituée en vie monastique : « *Si vis omnia Scripturarum consulere testimonia, nihil aliud videntur dicere quam Ecclesiam inchoasse a vita monastica* »[1]. Les législateurs ultérieurs, tel S. Benoît, n'ont fait que formuler les règlements d'une institution dont les fondateurs, les « auteurs » sont les apôtres. La *regula* monastique est en vérité la *regula apostolica*[2]. Les apôtres furent des moines[3] ; et donc les moines sont les authentiques successeurs des apôtres. « *Vitam et regulam monachorum tanta auctoritate Evangelio et dignitati aequiparavi apostolorum* »[4]. L'Évangile, la dignité des apôtres (*apostolica perfectio, apostolica dignitas*) sont devenus le trait typique, la « propriété » des moines, puisqu'eux seuls en adoptent la pleine réalité : vie commune, dans le renoncement à toute propriété privée. De cette réalité nous trouvons le statut dans la description de la première communauté chrétienne à Jérusalem, *Act. Apost.*, IV, 32, texte de base, depuis toujours, de l'idéal évangélique. Partout où se fondèrent, partout où se fonderont des églises, se reproduira ce prototype. L'expansion monastique rythme l'expansion de l'Église.

Vita apostolica = vita communis : l'équation n'est cependant pas seulement une formule banale du cénobitisme traditionnel. Elle est fortement marquée par le choc de la réforme entreprise dès le début du XIe siècle, et au service de laquelle Hildebrand et Pierre Damien devaient particulièrement s'attacher. Contre la décadence des clercs le grand remède est la *vita communis* : le mot se charge d'une densité nouvelle, que les moines prennent à leur compte, dans une émulation vive avec les clercs et les chanoines réguliers, en face desquels ils revendiquent leur titre de primauté, dans le temps et en séculaire expérience. Tous les éléments de l'ascèse traditionnelle : pauvreté du vêtement, de la nourriture, de l'habitat, modestie des mœurs, support fraternel, pénitence du travail manuel, etc. prennent figure renouvelée, dans cette sainte provocation contre le relâchement général et les coutumes établies. Ce renouveau, c'est l'appel à la primitive Église, *vita communis, exemplo primitivae Ecclesiae*, disait Hildebrand dès 1059[5].

1. *De vita vere apostolica*, IV, 4 ; et l'auteur allègue Philon sur l'origine des monastères d'Égypte.
2. *Ibid.*, III, 15.
3. *Ibid.*, IV, 11 : Quod omnes apostoli vere fuerunt monachi. Cf. PIERRE DE CELLE (clunisien, † 1183), en tête de sa *Disciplina claustralis* : « Quid dicam de monachis istis, videlicet apostolis ? ». *P. L.*, 202, 1102.
4. *Ibid.*, prol.
5. Au concile de Rome. Texte dans MABILLON, *Annales Ord. S. Benedicti*, t. IV, Paris, 1707, p. 686.

Mais ce retour à l'Église primitive impliquait une conscience aiguë des problèmes posés à l'état monastique par une présence nécessaire à ces temps nouveaux. La « vie commune » ne peut être le seul fait de saintetés, de pauvretés individuelles juxtaposées ; ce doit être une institution, et la vie monastique, fût-elle pépinière de saints et de pauvres dans le Christ, était institutionalisée dans un régime temporel qui ne pouvait se modeler sur la petite communauté fraternelle des inspirés de Jérusalem. Le temps avait marché, et l'*ordo monasticus* était devenu une puissance — une puissance spirituelle, bien sûr, mais aussi une puissance temporelle — dans la Chrétienté du XIIe siècle, produit et soutien à la fois du régime féodal. Il le faut voir, et c'est merveille de le voir, secoué par l'appel évangélique au sein des structures féodales dans lesquelles peu à peu, à longueur de siècles, et très opportunément, il s'était installé. Rupert de Deutz éprouve à la fois cet élan et cette gêne, et sa revendication évangélique met en cause les formes mêmes, depuis les plus solennelles jusqu'aux menus détails, dans lesquelles la Règle monastique s'est fixée.

La pauvreté est précisément la première à poser des problèmes, elle qui est la base *économique* et spirituelle de la *vita communis*. L'économie monastique se trouvait en effet solidaire de services temporels de grande envergure, qui étaient l'effet normal, visible, triomphant, de l'implantation de l'Église dans sa vie profane. La fécondité civilisatrice du monastère n'était pas seulement la résultante d'une morale prestigieuse et d'un exemple permanent ; elle s'exerçait dans des institutions — dîmes, services hospitaliers, répartition alimentaire, aide aux voyageurs, soin des malades — dont la gérance était assurée par les moines. Bien plus, des structures juridiques et administratives, des justices autonomes avec leurs tribunaux et leurs sanctions, des services d'impôts avec leurs fonctionnaires, s'étaient constitués, sous cette tutelle monastique. Comment ne pas éprouver, à l'éveil du sens évangélique et par comparaison avec la première communauté apostolique, le choc d'une grave discordance ? L'auteur du *De diversis ordinibus in Ecclesia* se fait le témoin de ce problème, qu'il traite d'ailleurs avec une parfaite discrétion. Il devenait cependant de plus en plus aigu, à mesure que se désagrégeait l'antique régime qui avait fondé en valeur religieuse ses charges séculières. Le *De diversis ordinibus* note en effet particulièrement le phénomène d'émancipation des serfs, lesquels, pour échapper à la vindicte de leurs anciens maîtres, cherchent refuge et statut légal dans le domaine temporel et jurisdictionnel des églises[1]. L'*ordo monasticus* allait se trouver, par son rôle social même, en porte à faux dans son aspiration à retrouver la « vie apostolique ». Rupert est le témoin de cette tension, dont les âmes subis-

1. *Liber de diversis ordinibus*, 26, *P. L.*, 213, 821-822.

saient le contre-coup, dans une inquiétude que la ferveur ne faisait qu'exaspérer. Solide barrière contre la corruption des clercs appesantis par la vie privée, la monastère est en même temps la cellule d'une cité terrestre où l'organisation des biens économiques est commandée par des fins spirituelles.

Établi dans cette économie dont la bienfaisance lui procurait des revenus assurés, le monastère nanti n'avait plus à vivre au jour le jour du travail de ses mains, selon l'antique ordonnance dans laquelle saint Benoît voyait une forme concrète de la perfection « apostolique ». Rupert mesure la portée d'une pareille transformation, qui atteint à la fois toute la surface des occupations quotidiennes et le comportement spirituel. Il consacre le livre III de son commentaire de la Règle à reconnaître, à légitimer, à orienter cette évolution : « Quelle est la position la plus fondée : travailler manuellement selon l'ordination de S. Benoît, et vivre ainsi la perfection apostolique ? ou bien servir le culte du Seigneur en vivant de l'autel ? » (chap. 4). Il ne s'agit pas pour S. Benoît, répond-il, d'un précepte, mais d'une occupation autorisée, pour combattre l'oisiveté, sinon pour subvenir aux besoins ; mais prévaut la sainte et plus digne occupation des autels, où nous tient la méditation du mystère du Christ. Point ne faut, certes, mépriser la pauvreté volontaire, mais bien proclamer la grandeur du service des autels. Aussi bien, c'était là la vie des apôtres, dont on ne dit pas qu'ils eussent habituellement travaillé de leurs mains ; au contraire, abandonnant aux diacres le service des frères, ils se sont consacrés à la parole de Dieu (*Act.*, VI).

Cette répartition nouvelle des occupations monastiques n'en comporte pas moins de profondes répercussions, non seulement dans le train de la vie extérieure, mais dans l'équilibre et la mentalité des moines. Les besognes économiques sont dévaluées dans cette domination absolue des fonctions sacrales, plus précisément des actes de religion, dont le prestige aristocratique donne à cette cité terrestre l'allure d'une cour céleste, accordée aux chœurs des anges, en avant-goût du paradis. Mais aussi ce prestige refoule-t-il inconsciemment la misérable vie terrienne dans une condition où humilité et pénitence deviennent le refuge d'un évangélisme non clérical. La réaction de certaines réformes monastiques, en attendant les poussées laïques de la fin du siècle, révèle le refus de pareille disjonction entre cette haute religion cultuelle et un nouvel évangélisme plus proche des réalités profanes en même temps que libéré des splendeurs féodales. Les longues controverses autour du travail manuel des religieux, déjà en cours au temps de Rupert, trouvent là leur raison profonde au-delà des chicanes mineures des personnes et des institutions. Dès ce moment, s'amorce dans l'expression *vita apostolica* un significatif déplacement de sens.

Une évolution convergente vient renforcer ces innovations : l'état monastique s'ouvre de plus en plus à la cléricalisation de ses membres,

ce qui rend plus normal encore qu'ils vivent de l'autel (*In Regulam*, III, 11 ; col. 518D). Rupert est une fois de plus un bon témoin des problèmes posés. Saint Benoît, dit-il, n'a presque pas parlé de la célébration des messes, mais les fanatiques du travail manuel (« *qui in opere manuum fere totam spem suam ponunt* » c. 517D) doivent reconnaître l'éminente dignité du sacrifice de l'autel où sont préfigurées les délices du repas céleste. Les temps sont changés, et l'état de l'Église appelle cette multiplication des prêtres, maintenant que, dans une Chrétienté victorieuse, princes et rois comblent de richesses, dans les cités et les villages, les églises et les monastères (c. 519-520). Paul et Antoine, les pères du monachisme, ne furent pas prêtres ; mais l'accès au sacerdoce, c'est la « perfection apostolique » (c. 517B), et, en cela, au titre de la fonction, sinon du mérite, le clerc est plus près de l'apôtre que le moine. Voilà donc, par un autre biais, que le contenu des mots *apostolus*, *vita apostolica*, se déplace, non sans ambiguïté[1].

Que si maintenant entrent en ligne de compte les fonctions apostoliques non seulement cultuelles, mais prédicantes et sanctifiantes vis-à-vis des fidèles, prédication, baptême, et toutes œuvres de conversion (c'est aujourd'hui la pointe expresse de l'« apostolat »), l'ambiguïté s'étend, et s'impose la tâche de coordonner les valeurs très différentes que comporte cette *vita apostolica*. Le *De vita vere apostolica*, ici, tourne court, et déclare que la vie des apôtres n'est pas dans la seule prédication et administration des sacrements, car ce qui fait l'apôtre, ce n'est pas prêcher et baptiser, mais être vertueux, et en particulier vivre plus que quiconque dans l'humilité[2].

Ce dernier trait, où perce une grave insensibilité au prosélytisme — apostolique et évangélique cependant ! — nous amène à dessiner la figure d'ensemble de cette *vita apostolica* de l'état monastique. Ce n'est pas seulement le modèle (un sociologue dirait aujourd'hui : le mythe) de la première communauté de Jérusalem qui fonde son évangélisme, c'est bien sa doctrine et ses principes. Ils sont vigoureusement rappelés, et l'accent que leur donnent les perspectives contingentes de la réforme grégorienne ne réduit pas la portée de leurs énoncés. Ici ou là, sans doute, le retour à l'Évangile se dilue dans les minuties d'un réformisme infantile et mesquin ; mais il est presque toujours d'une haute tenue spirituelle, celle même du moine Hildebrand : « conversion » qui ouvre l'accès du royaume de Dieu et qui se fixe dans un code austère de vie pénitente ;

1. Rupert est un témoin d'autant plus qualifié que, pour son compte, il avait longtemps refusé d'accéder au sacerdoce. Cf. *De gloria et honore Filii hominis*, XII ; *P. L.*, 168, 1601-1602. C'est le cas de citer ce mot : « Monachus qui dignus est ordinari non fiat sacerdos nisi coactus » (MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, Paris, 1717, *Dialogus*, col. 1626).

2. « Nam non facit apostolum praedicare, baptizare et miracula facere, sed virtutes habere, et prae caeteris seipsum humiliare » (*op. cit.*, II, 15, *P. L.*, 176, 632).

béatitudes qui en sont les lois, à ce point intériorisées, qu'elles relèvent de la liberté de l'amour plus que des préceptes ; souci de prendre à la lettre les règles évangéliques, particulièrement celles de la pauvreté et de la fraternité, âme et charpente à la fois de toute *vita communis*, et qui, malgré l'exaltation de l'office choral, sont présentées comme la loi première de la vie d'un monastère. Cinq à six siècles d'expérience avaient ratifié la vérité et la fécondité de cet idéal[1].

Cependant, à la faveur et par le succès même de cet évangile monastique, l'identification s'est faite explicitement entre communauté chrétienne et monastère, de sorte que la communauté chrétienne n'est plus guère conçue, ou du moins imaginée, que par et dans une « sacralisation » enveloppant tous ses éléments, y compris ses éléments profanes et ses services publics. Le mirage de la communauté primitive de Jérusalem vient confirmer, mais aussi rétrécir le grand thème augustinien de la « Cité de Dieu » : le monastère réalise cette cité, au détriment des dimensions historiques, cosmiques, eschatologiques de la vision d'Augustin.

De fait, l'opposition des deux Cités, pièce essentielle de la vision augustinienne, en arrive à disparaître, dans une Église qui a absorbé le monde[2], dans une humanité où règne la sérénité triomphante du monastère, *splendor monachici ordinis*[3]. Le chrétien parfait, le chrétien tout court, c'est le moine, chrétien qui est mort au monde. La vocation chrétienne n'est que le germe de la vocation monastique. La « règle », c'est l'Évangile. Cela au moment où le monachisme a pris en charge, et parce qu'il a pris en charge, non sans scrupule, mais dans une séduction théocratique, les besoins et services principaux de l'humanité. L'humanité, on en veut faire un monastère joyeux, actif, vivant dans l'attente du céleste bonheur.

A la limite, dans cet univers sacralisé, dans une terrestre cité de Dieu totale, le prosélytisme de la parole de Dieu, le *ministerium verbi inter gentes*, deviendrait sans objet et sans raison. Cas chimérique ; en fait, le monde monastique, en ce début du XIIe s., est secoué par un puissant appel à l'apostolat, et il revendique, avec de glorieuses références à

1. Dom J. Leclercq, dans *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhout-Paris, 1948, en énonçait encore récemment les éléments traditionnels au chap. 3, *La vie apostolique*, p. 82-105. Ainsi déjà, avec une extrême finesse, Dom G. Morin, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, Maredsous, 1912.

2. Très significative est la réflexion de ce grand seigneur monastique qu'était Othon de Freising, dans son ouvrage cependant intitulé *Historia de duabus civitatibus* : « A partir de ce temps-là [Constantin], étant donné que non seulement tous les hommes, mais même les empereurs, à quelques exceptions près, furent catholiques, il me semble que j'ai écrit l'histoire non de deux cités, mais pour ainsi dire d'une seule, que je nomme l'Église » (*Historia*, VII, prol.).

3. Rupert, *Altercatio monachi et clerici*, *P. L.*, 170, 540 A.

Boniface, à Augustin, le droit de prêcher[1]. Mais les points d'insertion effective de cet appel et de cette légitime prétention, demeurent bloqués dans cette « cité » paramonastique, sans la rencontre des réalités profanes qui conditionnent la conquête apostolique ; les revendications des fonctions apostoliques restent courtes, et comme imprégnées de ressentiment[2]. Que se présente une occasion, désormais imprévue, de cette proclamation du royaume au delà de ses frontières, le moine sera surpris, déconcerté peut-être, comme le seront les cisterciens lancés par Rome dans une mission parmi les Albigeois et les Cathares. On ne peut pas ne pas rapprocher la réduction, chez Rupert, de l'*acte* apostolique à la sainteté personnelle, et le vain appel des pontifes romains, pendant la seconde moitié du siècle, à une campagne missionnaire pour l'évangélisation du petit peuple en effervescence et d'un monde déchristianisé[3]. *Pessima taciturnitas*, dira Pierre le Chantre[4]. Certes des individus maintiendront avec éclat la tradition des Boniface et des Augustin : le seul nom de S. Bernard remplit l'Église ! mais l'institution semble, à cause de son triomphe même, se reposer sur la Chrétienté qu'elle a bâtie et où le peuple de Dieu n'a plus qu'à vivre sur lui-même. La *vita apostolica*, enfin réalisée, laisse hors sa réflexion institutionnelle l'affrontement au monde, que requiert l'Évangile.

La nouvelle Chrétienté

Cet éclatement de la *vita apostolica*, il s'inscrit cependant alors dans les faits, et jusque dans les mots. A ce moment même, en moins de trente ans[5], *vita apostolica* change de sens et de contenu. Ou mieux, les réalités de l'Église primitive qu'il désigne se polarisent autour d'un axe

1. Rupert, *Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare*, *P. L.*, 170, 537-542 ; *Epistola et Everardum* (*ibid.*, 541-544) ; *Epistola ad Lizelinum* (*ibid.*, 663-668).

2. Après avoir tenu le grand thème de l'identité de la « vie apostolique » des premiers chrétiens et de la vie monastique, dans la mort au monde, Rupert renverse l'argument pour dire au clerc-apôtre que cette mort au monde, elle n'est pas le fait du seul moine, désormais coupé du monde (« Monachus non habet docentis officium, sed lugentis », dit S. Jérôme), mais de tout baptisé, même au milieu du monde (cf. *loc. cit.*, col. 537 D).

3. Cf. P. Mandonnet et M.-H. Vicaire, *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre*, t. II, Paris, 1938, p. 41-42.

4. Pierre le Chantre, *P. L.*, 205, 189.

5. Nous n'avons pas à faire ici l'histoire antérieure du mot. E. Delaruelle vient d'en signaler le sens chez Jonas d'Orléans, au IXe siècle, où il exprime l'idéal du pasteur dans l'*ordo episcoporum* (*En relisant le « De institutione regia » de Jonas d'Orléans*, dans *Mélanges Halphen*, Paris, 1950, p. 185-192). Pour l'ensemble, cf. L. M. Dewailly, *Notes sur l'histoire de l'adjectif « apostolique »*, dans *Mélanges de science religieuse*, V (1948), p. 141-152.

nouveau. Tandis que Rupert et ses semblables construisent ces réalités autour de la *vita communis*[1], tout un groupe d'autres évangéliques, exprimant une aspiration de plus en plus générale, les tendent et les organisent vers la puissance de prosélytisme que contenait la vie des apôtres. La prédication, la prédication itinérante — à l'opposé de la stabilité monastique, et en différence de la prédication épiscopale — est le pivot de cette nouvelle *vita apostolica*. C'est l'apostolat qui fait l'apôtre. *Vita* VERE *apostolica*. Ce retournement de vocabulaire, avec tous les flottements et croisements inhérents à pareille évolution, a été parfaitement signalé. Nous n'avons ici qu'à le confirmer[2].

On reprend donc les textes évangéliques de toujours : *Actes*, IV, 32 et *Luc*. X, 1-12 ; mais c'est *Luc* qui prime et devient régulateur, car, pour lui, le régime de pauvreté est expressément commandé par la mission apostolique[3]. La « vie commune » par la dépossession des biens privés, est donc bien toujours la base économique et spirituelle de la *vita apostolica* ; mais elle est saisie et transformée par un dynamisme nouveau. « Ceux-là seuls sont aptes à l'*officium praedicationis* qui ne possèdent le bénéfice d'aucune richesse de la terre, et qui, parce qu'ils n'ont rien à eux, possèdent tout, en commun », disait Pierre Damien, le héraut du mouvement[4]. Le choc fut tel que, pendant un temps, cet *officium praedicationis* parut devoir se détacher du pouvoir des clercs, pour dépendre de la seule imitation des apôtres. Quoi qu'il en soit de cette erreur constitutionnelle, le renversement psychologique et sociologique des éléments traditionnels amenait un déclassement de l'*ordo monasticus* de type féodal, tel que nous l'avons décrit. Rupert y est très sensible, et il se défend vigoureusement contre l'interprétation évolutionniste que certains en tirent. « Je me souviens, dit-il à son partenaire, d'un certain propos que tu m'as tenu, et dont je vois mal de quel esprit il procède. Tu m'as dit : Le royaume de Babylone s'est formé, a atteint son apogée, puis a périclité ; il a supplanté le royaume des Perses, qui a périclité à son tour ; puis est venu le royaume de Macédoine. Ainsi en va-t-il, as-tu ajouté, de la grandeur des régimes monastiques qui ont eu cours, surtout de Cluny (sur le compte

1. L'équation *vita apostolica* = *vita communis* demeure clichée depuis Hildebrand : « Rogantes monemus ut ad apostolicam, scilicet communem, vitam summopere pervenire studeant » (Conc. de Rome,1063 ; MANSI, t. XIX, 873), et passe chez tous les tenants de la réforme grégorienne. Ainsi à chaque pas chez Gerhoch de Reichersberg. Cf. A. MOURAUX, *La « vie apostolique » à propos de Rupert de Deutz*, dans *Rev. liturg. et monast.*, 21 (1931), p. 71-78, 125-141.

2. Cf. P. MANDONNET et M.-H. VICAIRE, *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre*, t. II, p. 167-192 *(La règle de S. Augustin maîtresse de vie apostolique)* ; Ch. DEREINE, *Vie commune, règle de S. Augustin et chanoines réguliers au XI*e *siècle*, dans *Rev. hist. eccl.*, 41 (1946), p. 365-406.

3. C'est le grand texte de la mission apostolique : « Et misit illos binos ante faciem suam in omnem civitatem... Nolite portare sacculum, neque peram... ».

4. PIERRE DAMIEN, *Contra clericos regulares proprietarios* (*P. L.*, CXLV, 490).

duquel jamais je n'ai entendu de toi un mot aimable) ; ils péricliteront à leur tour, tandis que s'élèveront de nouvelles formes encore modestes. Comparaison fausse et injurieuse, entre le monachisme du royaume de Dieu, et ces royaumes monstrueux destinés au feu »[1].

Exclu pareil radicalisme, l'évolution s'inscrivait cependant dans les faits : la réforme de Cîteaux posait expressément les problèmes de structure (entre autres, affranchissement des liens féodaux) par delà les corrections de moralité ; le renouveau de l'érémitisme, dont on a souligné récemment l'importance et la signification, pénétrait les statuts monastiques (Vallombreuse, Chartreuse, Grandmont, etc. — sans parler d'une pullulation malsaine, où passait cependant la crudité évangélique). L'évolution s'inscrivait déjà dans les textes. Une bulle du pape Urbain II, de peu antérieure (adressée à l'église de Raitenbuch, en Bavière, en 1092) l'enregistrait et devenait la charte d'un dualisme institutionnel désormais consacré dans l'Église : vie monastique, vie canoniale sont deux formes de vie apostolique *(apostolicae instituta disciplinae, in primordiis ecclesiae sanctae exorta)* ; de la vie canoniale Augustin est le législateur et Jérôme le docteur, et « *non minoris pene aestimandum est meriti vitam hanc Ecclesiae primitivam, aspirante et prosequente Domini Spiritu suscitare, quam florentem monachorum religionem ejusdem Spiritu perseverantia custodire* »[2]. Sous l'extrême variété des conjonctures de ce réveil de l'ancienne voie des chanoines réguliers, et malgré les croisements constants entre les moines assumant des charges pastorales et les collégiales empruntant des observances monastiques[3], une ligne cependant se dégage au bénéfice de l'actualité des formes canoniades de l'idéal évangélique. La formule d'Urbain II est significative : « ... *Non minoris meriti... aspirante et prosequente Spiritu* suscitare, *quam ejusdem Spiritu perseverantia* custodire » ; non certes que le moine Urbain déprécie son état, mais c'est être également fidèle à l'Esprit de ressusciter chez les chanoines la ferveur perdue, comme de l'entretenir chez les moines qui l'ont conservée.

L'initiative de l'Esprit *(suscitare)* : Anselme de Havelberg, le défen-

1. RUPERT, *In regulam S. Benedicti*, IV, 13, *P. L.*, 170, 535.

2. *P. L.*, 151, 338-339. L'article cité ci-dessus de Ch. DEREINE, publie, avec cette bulle, les autres documents qui montrent la continuité des contextes et des énoncés. Le P. Vicaire (*op. cit.*, p. 178) observe : « Il est remarquable que cet historique, où l'on aperçoit l'exposé même de Pierre Damien, ne reconnaît la *vita primitivae ecclesiae* que dans la vie canoniale, et non pas dans la vie monastique. Or, ce petit historique a grand succès. On le rencontre isolé du privilège originel (*P. L.*, 151, 535). Il constitue une formule de chancellerie à l'intention des chanoines et apparaît comme tel dans la bulle de fondation de Prémontré. Il intervient fréquemment dans les polémiques... ».

3. Sur ces diversités et ces croisements, et sur la prudence à observer dès lors dans les jugements d'ensemble, cf. Ch. DEREINE, art. *Chanoines réguliers* dans *Dict. hist. et géogr. eccl.*, t. XII, col. 353-405, et J. C. DICKINSON, *The origins of the Austin Canons and their introduction into England*, Londres, 1950.

seur des formes nouvelles contre le conversatisme de Rupert, en a claire conscience[1]. La déclaration de principe qui ouvre ses *Dialogi* (1145), sous le titre significatif : *De unitate fidei et multiformitate vivendi ab Abel usque ad novissimum electum*, est un manifeste en faveur de l'évolution des états de vie dans l'Église : « Beaucoup s'étonnent, et font problème, engendrant scandale pour eux et pour les autres ; ils interrogent en inquisiteurs calomnieux : Pourquoi toutes ces nouveautés dans l'Église de Dieu ? Pourquoi ces ordres nouveaux ? Qui peut compter tant d'ordres de clercs ? Qui ne s'étonne de tant d'espèces de moines ?... Bien plus, qui ne méprisera une religion chrétienne soumise à tant de variations, changée par tant d'inventions, ballottée par tant de nouvelles lois et par des coutumes presque chaque année innovées ?... Tous ces gens, parce qu'ils ne font rien, posent de telles questions, troublent les âmes simples, disant qu'une religion est méprisable qui est ainsi changeante. Car, disent-ils, comment un sage s'attacherait-il à imiter ce qui est si mobile, si variable, si instable ? sa variabilité même prouve qu'il n'y a là rien à prendre[2] ». On sait quelles controverses se développèrent entre moines et chanoines, sur l'authenticité de la *vita apostolica* précisément ; nous intéressent ici, au-delà des épisodes et des passions[3], les implications spirituelles qu'elles comportent dans une sociologie de l'Église, et qu'Anselme perçoit si vivement.

Le *De diversis ordinibus* enregistre une observation très lucide de cette prolifération de formes nouvelles, déconcertantes pour les anciens, franchement acceptées par notre auteur. Il a quelque peine à en dégager, sur le moment, les constantes et les variantes, les éléments essentiels et les opportunismes locaux ; mais il est notable que pour les mettre quelque peu en ordre, il recourt au critère de leur insertion dans le monde, de leur voisinage (ou de leur éloignement) des groupements humains[4]. C'est bien

1. Anselme de Havelberg est pour la nouvelle « vie apostolique » un témoin aussi conscient que Rupert l'était pour l'ancienne. C'est sans doute pourquoi ils se dressèrent l'un contre l'autre. Avant de lui rendre hommage (*Liber de ordine canonicorum*, c. 29, cité ci-dessus), Anselme avait dit de Rupert : « Nescio cujusdam Roberti doctrinam adnectis, cujus auctoritas, quia in Ecclesia ignoratur, ea facilitate contemnitur qua probatur ; fortasse tamen apud vos magnus habetur, non ob id quod aliqua magna scripsit, sed ob hoc quod monachorum abbas exstitit ; ego sane quaedam scripta illius, fateor, curiosa novitate legi, ipsum etiam novi et vidi, sed pulchre dictum apud Graecos proverbium in illo verum reperi : Pinguis venter non gignit tenuem sensum » (*Epist. ad abbatem Ecbertum*, *P. L.*, 188, 1120).

Sur l'usage du mot *vita apostolica* chez Anselme, cf. *ibid.*, *P. L.*, 188, 1119 D, 1123 B, 1142 D, 1154 D, etc. Contre le blocage *vita monastica = vita Ecclesiae primitivae*, cf. *ibid.*, 1119 CD.

2. ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogi*, lib. I, c. 1, *P. L.*, 188, 1141.

3. Entre autres épisodes et passions, notons, puisque nous avons mis en scène Rupert de Deutz, sa vive opposition à Norbert le Prémontré, *P. L.*, 170, 791.

4. *Liber de diversis ordinibus*, 8, *P. L.*, 213, 814 : « ... Quorum alii a turbis omnino segregati..., alii juxta homines in civitatibus et castellis et villis positi » ; 31 : « Alii a turbis omnino... segregantur ; alii juxta homines positi sunt ; alii inter homines habitent » (*ibid.*, 827). Comme témoignage de l'étonnement provoqué par cette nouvelle forme de vie religieuse, noter la défiance de beaucoup devant la conversion de Guillaume de Champeaux s'installant aux portes de Paris, à Saint-Victor, comme chanoine régulier : « De conversione ipsius vehementer susurrare [fere omnes discipulos], quod videlicet a civitate minime recessisset ». ABÉLARD, *Hist. calam.*, *P. L.*, 178, 120.

là le nœud de la crise que nous détections, en cette heure d'une nouvelle rencontre entre l'Évangile et le monde.

Le *De diversis ordinibus* n'introduit pas la distinction clers-laïcs comme moyen de classement des formes nouvelles de vie dans l'Église. De fait, la part des laïcs dans cette effervescence est partout présente. Après coup, aujourd'hui, l'historien parvient à démêler, dans l'entrelacs de toutes ces ferveurs, ce rôle qui, facilement équivoque dans son statut, n'en est pas moins significatif : initiative adulte, toute différente de la position des moines « laïcs », c'est-à-dire non-clercs, de l'antique *ordo monasticus*. Les laïcs furent ainsi parmi les plus efficaces promoteurs de la *vita apostolica* dont la réforme canoniale était loin d'épuiser l'idéal et les exigences[1].

Il y a là comme une logique interne de pareille évolution. Si le réveil évangélique se produit non par une révision institutionnelle des formes existantes, mais par un retour à l'Évangile par-delà ces formes, il est à prévoir que les principes de son effervescence : témoignage de la foi, amour fraternel, pauvreté, béatitudes, joueront plus spontanément et plus promptement chez les laïcs que chez les clercs, tenus dans le réseau des institutions. Le risque peut être grand — et il fut grand en effet — de voir le laïc abuser gravement de sa liberté évangélique, lorsque, engagé dans les voies de l'imitation des apôtres, il prétendra en tirer le droit d'enseigner ; il sera difficile de discerner le témoignage public du fidèle de la fonction d'enseignement. Innocent III, à la fin du siècle, parviendra à fixer dans un statut organique ce discernement capital et extrêmement fécond[2]. Toujours est-il que, sous cette ambiguïté, pendant tout le cours du siècle, dès avant l'aventure de Pierre Valdo et la réussite de saint François, les laïcs furent de très actifs agents de la vie apostolique. Loi permanente de l'Église en de semblables conjonctures, où, retrouvant le sol terrestre de son action, elle a recours aux laïcs qui connaissent et

2. Cf. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegung im Mittelalter*, Berlin, 1935 ; P. MANDONNET et M.-H. VICAIRE, *op. cit.*, t. II, p. 183-192 : Le mouvement apostolique.

3. Cf. *infra*, chap. XI. Dès 1156, cette juste définition : « Omnis homo habens intellectum, illud scil. talentum quod nequam servus fodit in terram, si non est solitarius, si habitat cum hominibus, *officium habet docentis*, quia debet fratrem suum quem videt errare a veritatis vel morum via, ad rectam viam docendo reducere... Sed *officium praedicandi*, id est publice docendi, non habent nisi missi, id est episcopi et presbyteri in ecclesiis suis, et abbates in monasteriis suis, quibus commissa est cura animarum » (MARTÈNE ET DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, Paris, 1717, *Dialogus*, col. 1621-1622).

peuplent ce sol, et non d'abord aux clercs qui l'ont plus ou moins abandonné.

Le même Urbain II qui avait énoncé et appuyé l'inspiration de l'Esprit dans le renouveau de la vie canoniale, observe aussi, et en des termes saisissants, la « vie commune » de ces laïcs, selon « la forme éminente de l'Église primitive ». Bernold de Constance, qui rapporte cette bulle, et décrit le mouvement spirituel qu'elle ratifiait, parle de l'*innumerabilis multitudo virorum et feminarum*, multitude répandue jusque dans le monde rural, comportant non seulement des fidèles renonçant au mariage, mais des gens mariés[1].

Trait commun, quoique variable en ses applications : dans cette poussée hors des formes reçues, le rejet des « règles », des conformismes en cours, et l'appel au seul Évangile. Vraie *regula* du chrétien, il suffit à faire des croyants des *regulares*. Jacques de Vitry, bon observateur, dans son *Historia*, des mouvements de son temps, et lui-même prédicateur populaire († 1240) déclarera : « Non solum eos qui saeculo renunciant et transeunt ad religionem, *regulares* judicamus, sed et omnes Christi fideles sub *evangelica regula* Domino famulantes, et ordinate sub uno summo Abbate viventes, possumus dicere *regulares* »[2].

Il s'ensuit que, loin de rabattre sur la vie monastique la définition de la vie chrétienne, comme nous le voyions chez Rupert, c'est au contraire

1. Bulle d'Urbain II, en 1091 (*P. L.*, 151, 336) : « Quosdam accepimus morem vestrorum coenobiorum corrodentes, quod laicos saeculo renuntiantes et se suaque ad *communem vitam* transferentes, regendos in obedientia suscipitis. Nos autem eamdem conversationem et consuetudinem, sicut oculis nostris inspeximus, laudabilem, et *eo perpetua conversatione dignissimam quo in primitivae Ecclesiae formam impressa est* judicantes, approbamus, sanctam et catholicam nominamus, et per praesentes litteras apostolica auctoritate confirmamus ».

Voici le contexte, fourni par Bernold de Constance, *Chronicon* (*P. L.*, 148, 1407-1408, et *M. G. H*, SS, V, 453) : « His temporibus [circa 1091] in regno teutonicorum *communis vita* multis in locis floruit, non solum in clericis et monachis religiossissime commanentibus, verum etiam in laicis, se et sua ad eandem communem vitam devotissime offerentibus ; qui etsi habitu nec clerici nec monachi viderentur, nequaquam tamen eis dispares in meritis fuisse creduntur... Quadropter invidia diaboli contra eorumdem fratrum probatissimam conversationem quosdam emulos incitavit, qui eorum vitam malevolo dente corroderent, quamvis ipsos *ad formam primitivae Eccleciae* communiter vivere viderent... [Berthold cite alors la bulle d'Urbain II, puis continue]. Non solum autem virorum sed et feminarum innumerabilis multitudo his temporibus se ad hujusmodi vitam contulerunt, ut sub obedientia clericorum sive monachorum communiter viverent, eisque ancillarum quotidiani servicii pensum devotissime persolverent. In ipsis quoque villis filiae rusticorum innumerae, conjugio et seculo abrenunciare et sub alicujus sacerdotis obedientia vivere studuerunt; sed et ipsi conjugati nichilominus religiose vivere et religiosis cum summa devotione non cessaverunt obedire. Hujusmodi autem studium in Alemannia potissimum usquequaque decenter effloruit ». Cf. Mandonnet-Vicaire, *op. cit.*, t. II, p. 186.

2. Jacques de Vitry, *Libri duo, quorum prior Orientalis... alter Occidentalis Historiae nomine inscribitur*, Douai, 1597, p. 357.

en elle-même que cette vie se définit, hors la spécialité de tel ou tel état. Le monastère n'est plus la « cité de Dieu » à laquelle on ramène le monde ; le monde existe, et des chrétiens y vivent ; c'est leur vocation. Les états de vie profanes sont matière de grâce et de salut. Hors la profession monastique, hors la cléricature, le baptême est déjà renoncement au démon et au « monde ». « Qui in baptismo abrenuntiavit diabolo et omnibus pompis ac suggestionibus ejus, etiamsi nunquam fiat clericus vel monachus, mundo tamen renuntiasse convincitur... ut, sive divites sive miseri, nobiles ac servi, mercatores et rustici, et omnino cuncti qui christiana professione censentur, illa respuant quae huic inimica sunt nomini, et ea quae sunt apta sectentur. Habet enim omnis ordo, et omnino omnis professio in fide catholica et doctrina apostolica suae qualitati aptam regulam, sub qua legitime certando poterit pervenire ad coronam »[1].

Ce n'est pas par hasard que cette revendication de la valeur chrétienne — disons, dans notre vocabulaire, « apostolique » — de toute condition humaine *(Judices, milites, praefecti vectigalium, mercatores, rustici apostolicam regulam sequuntur)* est présentée par Gerhoch de Reichersberg († 1169), l'un des représentants des nouvelles collégiales apostoliques, peu suspect par ailleurs de favoriser les idées nouvelles. Ce Gerhoch est l'auteur d'un *Liber de aedificio Dei* où, selon le titre, il décrit les lois et requêtes de la construction de l'Église. Deux espèces de matériaux entrent dans cette construction : la matière proprement dite, ce sont les hommes, destinés à la cité céleste ; mais aussi entre dans l'édifice, au titre d'instrument, l'ensemble de l'univers, *tota universitatis structura*, dont aucun élément, si modeste soit-il, n'est vain. Ainsi doit-on distinguer, dans l'économie du salut, la « cité de Dieu », finale et définitive, en cours d'édification dès ici-bas, et la construction terrestre, engageant toute créature, liée, elle, au temps et à l'espace, nous dirions aujourd'hui, l'existence historique de l'Église[2]. Ce discernement, auquel s'exerce toujours le théologien en conjoncture analogue, reste sommaire ; il est, en 1130, très significatif.

Nous sommes là, une fois de plus, en ce XII[e] s., à l'un des grands virages de l'histoire de la spiritualité chrétienne occidentale, au commencement de « la religion des temps nouveaux » (Dom Wilmart). Le destin

1. Gerhoch de Reichersberg, *Liber de aedeficio Dei*, c. 43, *P. L.*, 194, 1302. Titre du chapitre : Quomodo praefecti vectigalium judices, milites, aliique, qui propriis renuntiare nolunt, apostolicam regulam sequantur.

2. C'est le thème du chap. I du *Liber de aedificio Dei*. « ... Haec est illa magna totius mundi fabrica et quaedam universalis officina, in qua, Deo mirabiliter operante, quoddam aedificium fabricatur, quo peracto, et malleus confringetur et ipsa fabrica, secundum statum quem nunc habere videtur, omnino destruetur. Civitas autem Dei, quae est in electa rationabili creatura, neque nunc neque tunc destructur, sed nunc aedificatur irrevocabili profectu et tunc stabit sine defectu. Verum quia constat de futura et permansura istius civitatis stabilitate, nos de temporali statu ejus agamus... » (*Ibid.*, 1189).

sera long de cette conscience nouvelle de la condition chrétienne. Elle s'inscrira bientôt explicitement dans la théologie, où la notion de vocation sera étendue, selon la providence de Dieu, aux états de vie profane, sans exclusivité[1]. Elle s'inscrira dans la pastorale, où l'on élaborera, pour ces divers états, et jusqu'aux corps économiques, les lois de la morale évangélique. Honorius d'Autun, dans son *Speculum Ecclesiae* (avant 1121), propose un sermon *ad milites, ad mercatores, ad agricolas*[2], et, au XIIIe s., Humbert de Romans, qualifié entre tous parmi les Mendiants, produira un recueil de sermons-types pour les divers états de vie[3]. N'en sera pas excepté l'état de commerçant *(ad mercatores)*, devenu l'un des ressorts de l'économie de circulation, alors qu'il était considéré, au temps des stabilités terriennes, économiques, sociales du régime féodal, comme une profession sans noblesse, *ignobilis mercatura*[4], ne vivant pas de la terre, échappant aux cadres assermentés et aux règles du vasselage. « *Omnium nationum ministri estis* », dit maintenant Honorius d'Autun, tout en signalant les graves dangers que courent les hommes d'affaires.

Sans doute est-il des hommes qui, dans le mépris des biens terrestres, dans le total dévouement fraternel, ou par une vocation apostolique, donnent un éclat extraordianire à la grâce de Dieu. Mais il en est aussi qui, petites gens simples, observant sans héroïsme les préceptes communs, ne font point de mal à leurs frères, donnent aide aux malheureux, accomplissent leur tâche quotidienne : non seulement ils font leur salut, mais ils sont la parure de l'Église. C'est Godefroid de Saint-Victor qui manifeste pareille estime pour la vie séculière[5].

Ainsi se trouve déclassé l'image qu'on s'était faite jadis de l'Église-société. Un manuscrit monastique (ms. Troyes 43, du XIIe siècle, contenant les *Moralia in Job*) la représentait comme une tour crénelée sur

1. Cf. N. Paulus, *Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter*, dans *Hist. Jahrbuch*, 32 (1911), p. 725-755 ; Id., *Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin*, dans *Zeitsch. kath. Theol.*, 50 (1926), p. 445-454.

2. Honorius d'Autun, *Speculum Ecclesiae*, Sermo generalis, *P. L.*, 172, p. 865-866.

3. Humbert de Romans, *Sermones* (dans *Bibl. maxima Patrum*, t. XXV) : *De modo cudendi sermones circa omne hominum et negotiorum genus.*

4. Dans la *Vita* de S. Guidon d'Anderlecht (*AA. SS.*, Sept. t. IV, p. 42), texte du XIe siècle. Cf. Gratien, *Decretum*, Ia pars, dist. 88, c. 11 : « Mercator vix aut nunquam potest potest placere Deo ». La formule ne doit cependant pas être pressée.

Dans sa première œuvre, l'*Elucidarium* (avant 1110), Honorius d'Autun exprimait l'opinion traditionnelle : « Quam spem habent mercatores ? Parvam, nam fraudibus, parjuriis, lucris omne quod habent acquirunt... Quid de agricolis dicis ? Ex magna parte salvantur, quia simpliciter vivunt, et populum Dei suo sudore pascunt ». II, 18, *P. L.*, 172, 1148-1149).

Au contraire Godefroid de Saint-Victor, vers 1185, dans son éloge des métiers, dira : « Ex commerciis mercatorum merces suas de terris in terras transportantium adjuvatur inopia terrarum », 57.

5. Godefroid de Saint-Victor, *Microcosmus*, c. 196, éd. Delhaye, p. 216.

laquelle se tiennent trois personnages : au centre, un prêtre, en manteau rehaussé de pourpre, tient un glaive dans la main droite ; à sa gauche, un chevalier armé d'un glaive, à sa droite un moine pleurant. Ce sont là, selon la doctrine commune, les trois « ordres » de l'Église : l'ordre sacerdotal, portant le glaive spirituel, la chevalerie, *ordo* elle aussi, portant le glaive temporel, l'ordre monastique, dont la seule arme est la prière.

On assiste maintenant à une curieuse évolution des termes *ordo* et *status*, dans un chassé-croisé où valeurs profanes et valeurs religieuses interfèrent. *Ordo*, vocable emprunté à l'Antiquité, ne suggérait point, dans ses premiers emplois, une assimilation avec les ordres sacrés : un *ordo* était une division de la société, temporelle aussi bien qu'ecclésiastique, mais une division régulière, conforme au plan divin[1]. Cependant le contenu, mental et institutionnel, dans cette société chrétienne médiévale, tendait à se sacraliser. Le cas majeur fut celui du chevalier, fonction profane, passant de plus en plus, en rite et en spiritualité, sous la sacramentalisation de l'Église. C'est autour de l'an 1100 que, selon le langage usité, on ne « fait » pas quelqu'un chevalier, on l'« ordonne »[2]. Nous sommes dans le régime des hautes valeurs féodales ; et le mot *ordo* s'étendra ainsi religieusement à d'autres fonctions. Mais la fonction de *mercator*, affranchie des liens personnels, dégagés des « servitudes » du fief, manipulant la monnaie sans travailler, était suspecte au régime et donc dans la Chrétienté que ce régime incarnait ; elle ne constitue pas un *ordo* ; elle déconcerte le réflexe conformiste d'une morale insensible à la nouvelle économie de marché ; et en vérité le prêt à l'intérêt, l'« usure », posait des problèmes bien difficiles, dont la littérature casuistique va être encombrée[3]. Les équipes évangéliques, brutalement sévères dans leur pauvreté contre l'argent pervers, seront celles qui entreprendront de porter jusque dans l'âme des négociants la règle apostolique ; ils seront les chapelains nés des corporations de métiers[4]. Ne se recrutent-ils pas d'ailleurs, en bonne partie, de Pierre Valdo à François d'Assise, dans les milieux nouveaux, et puissants, et ouverts, et cultivés, du négoce ?

Les gens mariés, au contraire, sont dignes d'être classés dans un *ordo*. Promotion religieuse normale, dès qu'on prend conscience de la valeur sacramentelle de l'amour conjugal. Nous sommes précisément à l'avène-

1. S. Thomas, *Ia Pars*, q. 108, a. 2 : « Diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur, sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus, nam alius est ordo judicantium, et alius pugnantium, et alius laborantium in agris ».

2. Cf. M. Bloch, *La société féodale*, t. II : *Les classes et le gouvernement des hommes*, Paris, 1940, p. 49-52.

3. G. Le Bras, art. *Usure*, dans *Dict. théol. cath.*, t. XV, col. 2150-2200.

4. Sur le « marchand chrétien », l'exacte mise au point et la juste perspective de J. Le Goff, *Marchands et banquiers du moyen âge*, Paris, 1956. Les nouveaux ordres seront les théologiens de l'économie de marché (p. 95), comme de l'état de mariage (cf. *infra*). Réalisme de la grâce, dans la théologie évangélique.

ment de cette pleine conscience sacramentelle, dans ce cas profane, s'il en est. Jacques de Vitry, dans son *Histoire de l'Occident*, déjà citée, Robert de Sorbon, déclarent expressément que les gens mariés constituent un « ordre ». Le dominicain Guillaume Péraud, dans sa *Summa virtutum et vitiorum* qui sera la lecture unanime du siècle, énumère douze motifs de pareille dignité. Le mineur Berthold de Ratisbonne va jusqu'à dire : « Dieu a sanctifié le mariage plus qu'aucun ordre au monde, plus que les frères déchaux, les frères prêcheurs ou les moines gris qui, sur un point, ne peuvent se comparer au saint mariage. On ne peut se passer de cet ordre; Dieu l'a donc commandé, les autres, il les a seulement conseillés »[1].

Le mot *status* au contraire, souvent synonyme d'*ordo*, reste cependant une catégorie profane. L'usage s'en multiplie alors, avec le nouveau régime, de par l'essor des groupes et conditions sociales qui obtiennent la définition juridique de leurs libertés et prérogatives, de leur « estat ». *Status* ne débouchera qu'au XVe siècle dans la notion politique abstraite, aujourd'hui prévalente ; il signifie encore « condition », « situation », « position ». Ces conditions profanes ne prêtent plus à la sacralisation, même sous le serment ; elles relèvent cependant de la morale, et, avant la morale, de l'Évangile du chrétien. Saint Thomas en proposera une définition en recourant aux notions juridiques anciennes et au contenu des états contemporains de servitude et de liberté ; et c'est dans cette catégorie sociologique qu'il disposera, pour autant qu'elle est systématisée, sa morale sociale (*Summa theol.*, IIa IIae, q. 183)[2].

Ce déplacement de frontière entre le profane et le sacré ne désaffecte cependant pas le Royaume de Dieu de son universalisme terrestre, constante de la foi sans ces divers conditionnements sociologiques ; il rend au contraire, à l'intérieur de cet universalisme, leur densité propre et leurs fonctions singulières aux activités terrestres désormais conscientes de leur objet et de leurs lois. Sans détriment pour la vocation spéciale de qui se voue exclusivement, comme le lévite, au service du Seigneur, le laïc chrétien est chrétien de plein exercice, et, même « divisé » (I *Cor.*, 7, 33), il est un agent actif pour la construction du Royaume de Dieu dans le monde. Le fameux texte de Gratien sur les « deux genres de chrétiens » avait défini canoniquement le statut et la mentalité d'une Chrétienté, qui de fait n'allaient pas sans dépréciation pour la qualité, les fonctions, les initiatives du simple croyant[3]. Tandis que la référence monastique à

1. Cf. G. LE BRAS, art. *Mariage*, dans Dict. *théol. cath.*, t. IX, col, 2180-2102 ; N. PAULUS, *Mittelalterliche Stimmen über den Eheorden*, dans *Hist. polit. Blätter*, 1908, t. CXLI, p. 1008-1024.

2. Cf. A. O. MEYER, *Zur Geschichte des Wortes Staat*, dans *Welt und Geschichte*, 1950, t. X, p. 229-239 ; G. DE LAGARDE, *Ockham et son temps*, Paris, 1942, chap. 2 : Structure de la société civile, p. 67-131 ; A. ROBILLIARD, *Sur la notion de condition* (status) *en S. Thomas*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1936, t. XXV, p. 104-107.

3. GRATIEN, C. 7, c. XII, q. 1 (Freidberg, I, 678) : « Duo sunt genera christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi

Dieu tendait à réduire la vérité et la causalité des choses à n'être que des symboles ou des occasions de la grâce, et donc leur usage à une concession, la référence évangélique ménagera, bien plus, favorisera, dedans le régime de la grâce, la découverte des lois de la nature, la conscience des exigences de la raison, la valeur des structures de la société : régime unique de la grâce, toujours, où la nature, la raison, la société serviront d'autant mieux la foi et la grâce, qu'elles le feront non plus sous une tutelle infantile, mais dans l'autonomie de leurs méthodes[1].

Les conséquences de cette évolution seront certes lentes à jouer, doctrinalement et structuralement : Dante sera encore le témoin d'une hiérarchie statique où les « états du monde » demeurent comme en sous-sol d'une société sacrale. Elles se répercutent cependant déjà sur tout le comportement chrétien :

— le régime de l'office monastique est évidemment inadapté à l'état de ce chrétien parvenu, dans le monde, à la majorité et à la culture ; la communauté liturgique cède sous la pression de la masse des fidèles, et l'office monacal ou canonial devient chose de spécialiste du culte ; on assiste à une prolifération touffue de formes populaires de prière : chapelets, rosaires, joies, etc., y compris des formes contemplatives;

— le système pénitentiel se transforme, dans un nouvel équilibre psychologique et institutionnel de la confession sacramentelle ; l'analyse morale des *Summae confessorum* (genre littéraire qui s'amplifie après le concile de Latran, 1215, et trouve ses maîtres parmi les Mendiants) se substitue aux tarifs grossiers des pénitentiels du haut moyen âge;

— traditionnellement, la vie monastique était considérée d'abord dans sa valeur de pénitence, voire comme un substitut de la pénitence publique ; désormais la vie religieuse n'est plus conçue premièrement comme une *conversio* à un état de pénitence ;

— la distinction, délicate malgré sa fermeté évangélique, entre les conseils et les préceptes, suscite chez les théologiens comme chez les pastoraux une réflexion prolongée, qui se fixera dans les sommes et les questions disputées du XIIIe siècle ;

— l'évolution de la morale, à laquelle nous avons plusieurs fois fait allusion, appellerait une longue attention, particulièrement pour la constitution d'un corps doctrinal profane, « laïc », de morale, à l'intérieur d'une économie religieuse ; les recherches en cours de M. Ph. Delhaye montrent l'importance et les problèmes de cette entreprise, poursuivie

et orationi, ab omni strepitu temporalium, cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi. Κλῆρος enim graece, latine sors. Inde hujusmodi homines vocantur clerici, id est sorte electi... Aliud vero est genus christianorum ut sunt laici. Λαός enim est populus. His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum judicare, causas agere... ».

1. Perspective historico-théologique de cette évolution dans M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953 : chap. 1, Moines, clercs et laïcs, p. 19-45.

tout au cours du siècle[1]. A elles seules, sont extrêmement suggestives les analyses doctrinales et les orientations pastorales qu'appela l'ajustage objectif et subjectif des vertus « chrétiennes » (par ex. le dispositif des « septénaires » évangéliques : pauvreté, mansuétude, componction, pureté, miséricorde, etc.) et du classement des vertus cardinales (justice, prudence, force, tempérance) d'origine et de qualification profanes.

Nous voici amenés à ce paradoxe d'une prise en charge, par ces fameux évangéliques dressés contre le « monde », de toute une conscience humaine en essor, introduisant et exaltant des valeurs profanes, depuis les requêtes de la vie conjugale et des affaires jusqu'à une philosophie de la nature et de la raison[2]. Ne sont-ils pas les pionniers d'un nouvel équilibre de la grâce et de la nature, dans leur expérience apostolique avant de l'être dans leur théologie ?

Le nouvel équilibre de la nature et de la grâce

On ne peut mesurer dans ses virtualités l'équilibre de l'économie chrétienne par la seule opposition aux excès et aux erreurs qui, à droite ou à gauche, le compromettent. Les poussées de naturalisme ou de laïcisme qui se manifestèrent, de sources très variables d'ailleurs, au cours du XIIe siècle, et ultérieurement au XIIIe siècle où le fameux syllabus de 1277 les barra sans discernement[3], suscitèrent, bien sûr, la réaction doctrinale, pastorale et institutionnelle de l'Église. Mais c'est aussi à l'intérieur de l'Église, dans les limites de son orthodoxie comme de son authentique régime, que cet équilibre s'avère variable, et comme malléable aux situations temporelles de l'humanité. Les nouveautés institutionnelles et spirituelles que nous venons d'évoquer en sont un éclatant témoignage. Pour en mesurer la qualité et la profondeur, il nous faut maintenant en discerner les causes dans les conjonctures humaines qui les introduisirent, comme par en bas, sous les inspirations et les conduites de la grâce.

De ces conjonctures humaines la plus visible et la plus générale est la mise en question des formes et des coutumes que les organismes de l'Église tenaient du régime féodal. Sur le terrain de notre enquête, dans

1. A lui seul, le succès, en texte et en traduction, du *Moralium dogma philosophorum* (ou *Moralis philosophia de honesto et utili*) (*P. L.*, 171) est significatif. Cf. entre autres, Ph. DELHAYE, *La place de l'éthique parmi les disciples scientifiques du XIIe siècle* dans *Miscellanea moralia A. J. Janssen*, Louvain, 1948, t. I, p. 29-44 ; ID. *L'enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle.*, dans *Mediaeval Studies*, 11 (1949), p. 77-99.

2. Sur cette conjonction d'une réforme (évangélique) et d'une renaissance (rationnelle), cf. G. LADNER, *Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance*, dans *Mitt. d. Inst. f. Oester. Gesch.*, LX (1952), p. 31-59.

3. *Chartularium Univ. Parisiensis*, t. I, n. 473 (219 propositions condamnées).

les institutions qui prétendent à la « vie apostolique » et à la perfection chrétienne, l'*ordo monasticus*, nous l'avons vu, avait trouvé dans ce régime avec l'assiette de son succès temporel les limites de son efficacité, même spirituelle, le jour où ce régime s'appesantirait sur lui-même. Tout de même et plus encore que les hiérarchies épiscopales, les monastères avaient coulé leurs formes administratives, en même temps que leur sainteté, dans la vie économique, sociale, politique, organisée entre le seigneur et son domaine : prédominance de la terre et de sa culture, stabilité des lieux et des personnes, fidélité des serments, régime des bénéfices, servage, etc. ; en plein XIIe siècle encore, les granges nouvellement établies par les abbayes pour la gestion et la collecte de leurs revenus, sont elles-mêmes transformées en exploitation de type seigneurial. Cîteaux, qui refuse les dîmes, les églises incorporées, ne réussit à dé-féodaliser ni les institutions ni les esprits. Or, à mesure que les nœuds vitaux se déplacent, que les villes se constituent économiquement et politiquement, que les marchés créent, avec une classe de commerçants, une circulation permanente, qu'un plus grand nombre d'hommes échappent aux liens féodaux, que la culture se développe hors des anciennes écoles monastiques, que s'éveille, avec les solidarités fraternelles des confréries, le goût de la liberté, les voies et moyens d'influence des monastères ne rencontraient plus les besoins des âmes, en même temps que prélats et abbés se révélaient pour la plupart insensibles aux bouleversements qui s'accomplissaient, doucement ou violemment, sous leurs yeux.

C'est par contre dans ces contextes sociaux que l'évangélisme apostolique trouve la plupart du temps et ses animateurs, et ses solidarités, et ses initiatives. Il ne faut certes pas transformer, comme certains ont cédé à la tentation de le faire, ces mouvements de très haute qualité religieuse en épisodes secondaires d'une crise de civilisation[1] ; ce serait méconnaître les vraies causes du mouvement apostolique, sous prétexte d'en souligner les conditions : c'est bien la découverte de l'Évangile qui est à la base de l'évolution de la Chrétienté, et chacun des promoteurs de ce réveil en porte le plus candide témoignage. Mais ces conditions ne sont pas non plus des phénomènes adjacents, sur lesquels se poserait une réforme tombée du ciel des inspirations privées ; elles entrent dans la contexture de cette nouvelle Chrétienté, s'il est vrai que la grâce entre dans la nature et se coule dans ses formes, sans que sa transcendante gratuité en soit offusquée. A mesure qu'elles se constituent, les nouvelles équipes religieuses s'avéreront solidaires, dans leurs structures internes comme dans leur efficacité pastorale, des éléments et des clientèles de la nouvelle civilisation. Leur entrée, un jour spontanément accomplie, dans les corporations universitaires, y compris pour les fils de saint François, suffit ici

1. Cf. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegung im Mittelalter*, Berlin, 1935, p. 34-35, 157-168.

à illustrer ce fait majeur, non seulement en histoire de la civilisation, mais en histoire de la grâce, si l'on peut dire. C'est pour son assurance et sa vérité que l'Église se plante *dans* le monde.

Une autre conjoncture, plus profonde, en sous-sol de ces ruptures économico-sociales, dans la curiosité des intelligences cette fois, semble devoir élargir ces contextes. Dans le cours de ce même XIIe siècle, nous assistons à ll formation d'une sensibilité de plus en plus vive aux phénomènes de la nature :

à l'harmonie du cosmos,

à la place de l'homme dans cet univers où sa liberté réagit au milieu des déterminismes mêmes qu'il observe,

où il est lui-même une nature,

où il tente d'exercer sa maîtrise dans la conscience de sa raison d'être,

où l'autonomie de ses démarches est éprouvée comme la condition de sa perfection morale, voire de sa valeur religieuse.

« *Est mundus ordinata collectio creaturarum* », dit le chartrain Guillaume de Conches († v. 1154)[1] ; le monde n'est plus une série incohérente de phénomènes et d'événements, que l'âme pieuse réfère sommairement à la mystérieuse et implacable volonté d'un démiurge ; c'est un ensemble organique, homogène, dont l'observation est non seulement possible, mais efficace, et délectable, dans une vive et fine opération de l'intelligence. Avant même que la philosophie s'en nourrisse, l'imagination s'en émerveille, et tandis qu'au siècle précédent, elle se complisaait dans les termes épiques et les visions monstrueuses de l'iconographie romane, elle reproduit maintenant dans les cathédrales gothiques les images élémentaires de la toute proche nature, de sa flore, de sa faune, de ses saisons, de sa banalité quotidienne ; puis ce sont les hommes, le menuisier, le charron, les waidiers d'Amiens, le laboureur surtout, bref l'homme dans ses métiers prenant possession de la matière et du monde. « L'iconographie du XIIIe siècle renonce à la fois aux visions, à l'épopée, à l'Orient, aux monstres. Elle est évangélique, humaine, occidentale et naturelle. Elle fait descendre le Christ presque au niveau des fidèles... ; sans doute siège-t-il toujours dans les hauteurs du tympan, présidant au réveil des morts et aux sanctions éternelles : même alors il reste le Christ des Évangiles et conserve sa douceur d'humanité »[2].

Ce n'est pas hasard si Chartres réalise hardiment dans ses portails les thèmes de la création et de l'origine de l'homme : c'est aux écoles de Chartres que s'élabore une « philosophie du monde »[3], que s'amplifie, parmi les sept arts, la culture du *quadrivium* et de ses ressources mathé-

1. GUILLAUME DE CONCHES, *Glossa in Timaeum*, extraits édités dans J.-M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938, p. 146.

2. H. FOCILLON, *Art d'Occident*, Paris, 1947, p. 212.

3. GUILLAUME DE CONCHES, *Philosophia mundi*, *P. L.*, 171 ; BERNARD SILVESTRE, *De universitate mundi*, ed. Barach, 1876.

matiques. Ce réalisme physique s'applique à l'homme, « microcosme » dans lequel se répercutent les lois et les motions du grand univers. Anatomie et physiologie se substituent au pseudo-spiritualisme moralisant dans les traités *De anima*, qu'ils proviennent du cistercien mystique Guillaume de St-Thierry ou du naturaliste chartrain Guillaume de Conches. La vie morale elle-même s'organise dans une nature, dont les lois sont règles du bien et assurance du bonheur ; ce qui n'est point soustraire à l'absolu pouvoir de Dieu, puisque cette nature, maîtresse de l'Univers, est l'expression, et comme dit alors le disciple de Gilbert de la Porrée, Alain de Lille, la « vicaire » du Tout-Puissant[1].

Le *contemptus mundi* de S. Bernard ne contredit point la valeur chrétienne de ces attitudes ; sans doute même y trouve-t-il son équilibre, dans cette Chrétienté de toutes parts violente. Les images de Chartres sont les garants de la densité religieuse de cette découverte de la nature. Il sera certes nécessaire de dénoncer le semi-rationalisme moral des *Porretani*, les intempérances laïques des communes émancipées, les perversions de l'*Ars amandi* d'Ovide répandu dans toutes les bibliothèques, l'avarice usuraire des grands marchands et bourgeois : excès, désordres, erreurs homologues dans l'évolution en cours. Les églises installées maudiront ces désordres et ces excès ; ceux qui les affrontent, ce sont les « pauvres du Christ », qui, par leur présence au monde, en découvrent les besoins, en mesurent les valeurs, communient à ses aspirations, au moment même où leur intransigeance évangélique témoigne contre ses erreurs. Erreurs et excès ne sont que les pointes inverties de cet esprit nouveau dont nous voyons les accointances dans l'évolution des institutions le plus profondément chrétiennes, au niveau même du réveil évangélique et de sa ferveur créatrice.

Dans la controverse qui, voilà vingt ans, se développa autour du concept ambigu de « philosophie chrétienne », les historiens du moyen âge ont fortement mis en relief l'efficacité de la Révélation chrétienne qui, hors sa fécondité sacrée, éveille l'intelligence à des problèmes en eux-mêmes rationnels et profanes ; non pas seulement rectification *ab extra* des maladresses d'une spéculation philosophique, mais animation positive de l'esprit que la foi nourrit, en raison non moins qu'en art ou en culture, pour lui faire produire une vue du monde. Ni l'hétérogénéité essentielle de la religion et de la philosophie, ni, pour le théologien, la transcendance de la foi, ne s'opposent à cette fécondité d'un exercice chrétien de la raison, sans que pour autant la foi supplante la raison ou pervertisse la texture de ses systèmes.

Or, cette « présence » d'une action exercée sur le développement de

2. Cf. G. PARÉ, *Les idées et les lettres au XIIIe siècle. Le Roman de la Rose*. Montréal, 1947, chap. 5 : « La confession de Nature » et « L'allégorie de Nature », p. 327-346 ; et ci-dessus, chap. I.

la pensée par la Révélation chrétienne, n'est nullement limitée au domaine de la connaissance théorique. L'art et les lettres et la culture éprouvent la même solidarité dans la même autonomie des méthodes. Toutes les valeurs profanes passent par là, et elles y passent surtout, comme la philosophie d'ailleurs, à l'heure où elles émergent dans une évolution qui suscite des problèmes plus qu'elle n'apporte de solutions. C'est dire que nous observerons cette passionnante interaction aux époques où l'homme découvre, en lui et autour de lui, par une prise de conscience collective, des valeurs nouvelles jusqu'alors silencieusement vécues. Il ne s'agit pas seulement d'une manière de contrôle moral exercé du dehors, par une foi susceptible, sur l'essor scabreux d'une civilisation, mais bien d'une animation positive conditionnée seulement par une sensibilité de la foi — ajoutons évangéliquement : de l'espérance et de l'amour — aux réalités d'un monde en transformation.

C'est cette sensibilité évangélique que nous voyons au XIIe siècle en travail dans l'Église, à la faveur et à chaque occasion d'une rencontre de l'Église et du monde. Comme toujours, c'est dans un témoignage, pur et abrupt, que cette rencontre s'accomplit, plus que dans l'appareil d'une Chrétienté puissante — et compromise — par ses établissements. L'Évangile, c'est le levain dans la pâte ; le levain, à force d'être pétri, semblait s'être dissous dans l'ancienne pâte ; le voici qui reprend sa virulence première. La pauvreté consomme la rupture nécessaire, car elle est, en même temps que le refus des avarices et des orgueils du monde nouveau, la libération des assurances temporelles et déclassées du régime ancien. Premier acte de la présence de l'Esprit : il s'exprime dans un discernemet aigu des conjonctures humaines d'une nature dont les propres structures déterminent les voies et moyens de l'incarnation de la grâce. Non pas donc seulement des purifications morales, inspirées de bonnes volontés réformatrices, comme en était déjà rempli le XIIe siècle, mais la réfraction des vérités évangéliques dans une économie sociale déterminée.. La fidélité fervente de Rupert de Deutz n'est pas, en soi, de moindre qualité que les violences itinérantes de Norbert de Prémontré, ni la vie rude des Cisterciens moins renoncée que celle des Pauvres de Lyon ou des Humiliés de Lombardie : mais celles-ci se plantent tout simplement dans une autre humanité, en communion de laquelle d'abord il faut vivre, pour lui parler la parole de Dieu. Les invectives d'Etienne de Tournai, grand abbé de Ste-Geneviève à Paris (1198-1203), contre les gens des Communes autant que contre les nouveaux théologiens[1], la réserve décontenancée

1. ÉTIENNE DE TOURNAI, *Epist.* 205 : « Tria sunt murmurantia super terram, et quartum quod facile non quiescit : communia rusticorum dominantium, cetus feminarum litigantium, grex porcorum ad unius clamorem grunnientium, capitulum diversa vota sectantium. Cum primo pugnamus, secundum irridemus, tercium contempnimus, quartum sustinemus ; a primo et quarto, libera nos, Domine » (éd. DESILVE, Paris, 1893, p. 256).

Epist. 251 *ad papam* : « Lapsa sunt apud nos in confusionis officinam sacrarum

du moine historien Mathieu Paris (1195-1259) devant les ordres mendiants, sont la contre-épreuve de cette nécessaire communion.

Le paradoxe alors s'éclaire de voir les évangéliques devenir les théologiens de cette nouvelle Chrétienté : le mineur saint Bonaventure, le prêcheur saint Thomas d'Aquin seront, en des styles fort différents d'ailleurs, ses maîtres à penser. Car de ces valeurs profanes, qui n'en sont pas moins reconnues et aimées pour être saisies par l'Évangile, la première et la plus capiteuse est en définitive la raison, cette raison maîtresse de la nature et règle de la pensée. La dialectique de l'Évangile et du monde atteint ici, par delà l'action apostolique, le tréfonds de la foi, et détermine en elle une vigueur constructive. Il ne s'agit plus seulement de commenter les textes sacrés, de les expliquer dans des homélies, des catéchèses ou des gloses, de les ordonner dans une cohérence rationnelle qui rendra intelligible l'histoire sainte ; ni même, comme on faisait à Saint-Victor, de bâtir sur le fondement de cette histoire l'édifice d'une allégorie doublant d'une interprétation typologique les événements sacrés du passé. La foi désormais veut, sous sa lumière et en pleine possession du donné révélé, se construire du dedans, et penser humainement la parole de Dieu. Incarnant la vérité divine dans le tissu même de notre esprit, elle n'est pas un charisme extraordinaire que sa transcendance tiendrait hors notre mode humain de penser ; elle met en œuvre les diverses ressources de la raison, ainsi introduite dans le mystère de Dieu. En engendrant une théologie, elle est dans la logique de sa perfection.

La théologie s'équipera donc en discipline scientifique, et les plus fortes curiosités rationnelles s'exerceront dans la lumière de la foi, tout comme les promotions sociales des Communes et des corporations seront prises en charge spirituellement par les nouveaux ordres religieux, double et unique réussite temporelle de la grâce, couronnée dans les universités, où la théologie sera reine des sciences. La théologie, la science théologique, n'est concevable et réalisable que par et dans une foi à laquelle suffirait la plus fruste obéissance à la parole de Dieu et à ses organes autorisés ; mais elle n'a sa stature parfaite que si cette foi, munie d'instruments rationnels techniquement élaborés, s'exerce selon sa perfection. Éclatante effusion de l'Esprit, en ces hommes dont la théologie donne ainsi à la raison droit de cité en pleine vie religieuse. La théologie est une science. L'Évangile engendre une « scolastique ». Les tares ultérieures ne pourront compromettre sa valeur chrétienne ni sa vérité scientifique. Non plus ne la condamnera son imperméabilité aux univers nouveaux, car c'est qu'alors elle aura été infidèle à sa naissance.

Il n'est pas plus question de rejeter au passé la « théologie monastique »,

studia litterarum, dum et discipuli solis novitatibus applaudunt, et magistri... novas recentesque summulas et commentaria firmantia super theologia passim conscribunt, quibus auditores suos demulceant, detineant, decipiant » (*P. L.*, 211, 516).

que tout à l'heure de céder à cet adversaire de Rupert dont l'évolutionnisme radical désaffectait l'*ordo monasticus*. Ses valeurs sont inaliénables; une scolastique qui les mépriserait — comme il arriva parfois — couperait ses propres racines. Toujours valent, sous son traditionalisme trop court, les requêtes de Rupert, allant sur place à Laon combattre les maîtres des nouvelles écoles, Guillaume de Champeaux et Anselme[1], et revendiquer, dans le problème du mal, contre leurs explications raffinées la permanence du mystère et l'aveu ingénu de la foi en la Bonté du Père des cieux[2]. Toujours valent, malgré leurs inventions passionnées, les adjurations de saint Bernard contre la prétentieuse et trop intelligente dialectique d'Abélard, négligeant la mystérieuse *via negativa* de toute théologie. Toujours vaut le rappel des conservateurs du concile de Latran (1215), les mêmes qui se défiaient des effervescences évangéliques et des nouveaux ordres religieux, déclarant que le rapport des créatures au Créateur ne comporte pas un tel rapprochement qu'une plus profonde dissemblance n'en réserve, contre tout intellectualisme, le mystère[3]. La théologie est une sagesse plus véritablement qu'une science ; et le théologien ne peut jamais n'être qu'un « professeur ». Triomphe et échec de la théologie. La fonction scientifique est nécessaire à l'architecture spirituelle et temporelle d'une Chrétienté : ainsi triompha-t-elle au XIIIe siècle ; mais elle ne se peut accomplir que si elle reste évangélique, portant toujours la Parole de Dieu comme un message, fréquentant assidûment les anciens témoins, résistant à l'objectivation du mystère dans un scientisme inconscient, conservant la libre intimité de la foi au milieu des plus rigouresuses explications.

*
* *

L'évolution des états de vie — moines, clercs, laïcs — dans l'Église des XIIe et XIIIe siècles nous a amené à repérer les lignes d'un réveil évangélique qui, en un siècle, à travers les plus délicates tensions, réalisa la courbe de sa perfection, jusqu'à l'âge adulte d'une théologie. A mieux voir la cohérence du début et du terme, nous sommes à même de dégager les lois qui, au XIIe siècle, régirent dans le temps la construction de l'Église en même temps que sa pensée. Dans l'un et l'autre cas, sous l'identité de sa mission et de son gouvernement, le royaume de Dieu ne se développe pas selon un dessin unilinéaire, dans une intemporelle abstraction ; son « incarnation » fait partie de son essence, sans qu'en soit réduite sa transcendance.

Le nœud de cette paradoxale situation, nous le voyons dans la dialectique de l'Évangile et du monde, qui joue dans le chrétien selon le réflexe d'un retour à l'Évangile et d'une présence au monde : double et unique réflexe, à en juger par l'histoire, puisque c'est le retour à l'Évangile qui garantit la présence au monde, et cette présence au monde qui procure l'efficacité de l'Évangile. Chaque fois que dans ce monde, s'accomplit une découverte de la nature ou un cycle de l'histoire, l'Église du Christ prend pied dans cette nature et dans cette histoire — comme une première fois à l'âge apostolique — grâce à sa pureté et à sa liberté évangéliques.

Lorsque saint Thomas d'Aquin déterminera la transcendance de la grâce en recourant à la notion aristotélicienne de nature, ce ne sera pas le fait d'une option rationnelle en faveur du Philosophe; ce sera l'expression suprême de cette Chrétienté où le retour à l'Évangile a procuré au croyant une présence au monde, au théologien une sensibilité parfaite à la nature, et à l'apôtre une intelligence efficace de l'homme.

1. RUPERT, *In regulam S. Benedicti*, 1 (*P. L.*, 170, p. 482-483).
2. ID., *De voluntate Dei*, 2 (*P. L.*, 170, 438) ; *De omnipotentia Dei*, 23-24 (*ibid.*, 473-474).
3. « Inter creatorem et creaturam, non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda ». Cap. 2 (DENZINGER, n° 432).

XI

LE RÉVEIL ÉVANGÉLIQUE

« Si on vous demande à quel Ordre vous appartenez, dites à celui de l'Évangile, qui est la base de toutes les règles. Que ce soit votre réponse à tous ceux qui enquêtent la-dessus. Quant à moi, je ne souffrirais pas d'être appelé soit moine, soit chanoine, soit ermite : ces titres sont si hauts et si saints, ils impliquent une telle mesure de perfection, que je ne présumerai pas de me les appliquer »[1]. Ce propos d'Étienne de Muret († 1124), modeste patron d'un groupe de « pauvres » du Christ qui deviendra l'ordre de Grandmont, ne devait trouver son efficacité institutionnelle en Chrétienté qu'un siècle plus tard, après bien des épisodes, lorsque François d'Assise, se présentant à Innocent III tenu par le concile de Latran à ne plus admettre de nouveaux ordres religieux, lui répondit : De règle nouvelle je n'ai point ; ma seule règle est l'Évangile. Ainsi l'Évangile affirmait-il son irréductible originalité, tant dans l'organisaton du savoir humain que dans les institutions même religieuses. Inspiration commune de tout chrétien, dans tous les temps, dans tous les milieux, mais dont le rappel abrupt provoque périodiquement dans la Chrétienté un sursaut spirituel et institutionnel, sur lequel sans doute il convient de mesurer le rythme et les critères de la vie de l'Église.

Cette réouverture d'un temps évangélique s'affirme dans une extrême sensibilité à la figure et aux formes de la Communauté primitive. Dans sa pauvreté et son humilité, la *conversatio primitivae ecclesiae* devient alors, au service d'un réformisme souvent violent, parfois déséquilibré, le prototype idéal et comme un mythe enivrant pour les énergies en travail[2]. En

1. Étienne de Muret, *Sermo de unitate diversarum regularum*, dans Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Venise, 1783, IV, p. 308.

2. Entre tant de faits et de témoignages, suffit le texte particulièrement qualifié de Jacques de Vitry, le témoin et l'historien de cette période (*Historia occidentalis*, où se trouve la fameuse description des mouvements apostoliques), qui déclare dans un sermon prototype destiné à la catégorie des *canonici regulares* : « ... Tempore scilicet primitivae Ecclesiae et Apostolorum ; in eis [ordinibus] enim ad statum priorem Ecclesia reformatur, quando omnia temporalia tanquam stercora reputabant ». Cité dans P. Mandonnet-M.-H. Vicaire, *S. Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1938, I, p. 236, et II, p. 197-198.

plein XII[e] siècle, face à une Église possédante et politique, toujours prête aux rôles diplomatiques ou même militaires, Othon de Freising, bien placé pour observer la situation, se demande lequel est préférable, pour l'Église, de l'humilité et de la pauvreté des premiers temps ou de sa grandeur présente : Le premier état, répond-il mélancoliquement, est le meilleur, mais le second est plus heureux[1] ! Qu'Othon, théologien du Saint Empire fît cette réponse, cela était normal ; mais une génération allait se lever qui ne donnerait pas son consentement à une Église « heureuse », et rêverait de lui rendre sa qualité première. Pareille espérance ne devait pas seulement nourrir un réformisme moral, mais provoquer une intelligence intérieure du mystère chrétien, pour le progrès de la théologie.

Les contextes apostoliques et sociaux

Depuis près d'un siècle déjà, sous l'impulsion de Grégoire VII, ce réveil évangélique tendait à prendre forme institutionnelle, portant ses exigences au-delà de la correction morale, jusque sur le plan des conditions économiques et politiques de la société. Le réformisme liturgique lui-même se réalisait à la fois dans un retour aux gestes chrétiens primitifs et dans la libération des servitudes sociologiques jusque-là acceptées.

La réforme canoniale relançait, au XII[e] siècle, ce programme, dans un contexte social et ecclésial qui non seulement en assurait l'efficacité, mais en faisait saillir les dimensions intellectuelles et institutionnelles, encore peu sensibles chez les Grégoriens. Elle trouvait son expression significative dans le thème de la *vita apostolica*, formule juridique et spirituelle à la fois, qui enlevait à l'état monastique sa traditionnelle primauté, sur le point précisément du ressourcement à l'Église primitive, et dans une rencontre cordiale avec une société nouvelle qu'il fallait baptiser. Ce prosélytisme transsubstantiait l'idéal grégorien. La liste des fondations, en cinquante ans, manifeste et l'extension et la variété de ce renouveau.

Cette réforme devait elle-même être relayée et trouver virulence par la prolifération de groupes laïcs qui, solidaires de la société nouvelle en même temps qu'en rupture avec le monde, allaient, au risque de mettre en question les institutions fondamentales de l'Église, proclamer la valeur absolue de l'Évangile dans sa teneur littérale. On connaît cette histoire, qui, au bénéfice de la Parole de Dieu, devait aboutir à la fondation de plusieurs ordres de « pauvres », à la veille du concile de Latran, et bientôt des Mendiants, dans l'heureux équilibre non seulement de l'Évangile et

1. Othon de Freising, *Chronica*, IV, prol.

de l'Église, mais, au plan de la *doctrina sacra*, de la « lecture » biblique et de la construction théologique.

Si nous rappelons cette conjoncture, c'est qu'elle recèle en effet un potentiel doctrinal provenant précisément des lieux nutritifs de la foi elle-même, et non pas tant de la prise en charge par cette foi des instruments rationnels capables de l'équiper, dans la renaissance profane en cours, philosophique et culturelle. Ce n'est pas Aristote qui commande premièrement le développement de la doctrine sacrée, pas plus que ce n'est, chez un François d'Assise, une aspiration sociale et politique qui détermine le mouvement apostolique laïc, là même où, la prenant en charge, il l'évangélise. De cette conjoncture, rappelons donc sommairement les traits, qui donnent une assiette institutionnelle à l'annonce de la Parole de Dieu.

Le point d'impact est évidemment la pauvreté, traitée non pas seulement comme une ascèse morale, dans une communauté fraternelle des biens, mais comme la condition institutionnelle du royaume de Dieu dans ce monde. Pareille perspective n'est pas sans équivoque, comme les faits le montrèrent ; mais elle nous situe d'emblée au delà des procédures politiques du concordat de Worms (1122), qui, distinguant dans les investitures le temporel et le spirituel, ménageait de droit, au bénéfice de leur liberté, l'assiette des églises et équilibrait les exigences grégoriennes dans le régime féodal accepté pour l'Église elle-même. Les « pauvres » eux, cherchent la liberté de l'Église, non plus dans la discrimination des instances féodales, mais dans le désétablissement d'un régime où les institutions « apostoliques » avaient pris les formes, et, avec les formes, la mentalité d'une société temporelle. Innocent III, ce féodal, les soutient et les qualifie, fût-ce après correction, dans une Église où les seigneurs-évêques avaient jadis lutté contre la réforme de Grégoire VII ; il réconcilie les Humiliés, communautés comportant, avec quelques prêtres, des frères artisans, il autorise les Pauvres Catholiques de Durand de Huesca, il protège à Milan Bernard Prim contre le clergé local, « sub beati Petri protectione ».

Aussi bien cette conjonction de la pauvreté et de la liberté chrétienne trouve son terrain et son efficacité dans la clientèle apostolique de l'Église, où les pauvres redeviennent l'objet privilégié de son ministère. Tous ces nouveaux apôtres, de Robert d'Arbrisselles (†1117) à François d'Assise adressent leur prestigieux évangile au petit peuple des ateliers et des sous-sols (« in cellariis et textrinis et hujusmodi subterraneis domibus »), aux misérables sans feu ni lieu, aux paysans serfs de la glèbe (« Iste [Robertus] revera pauperibus evangelizavit, pauperes vocavit, pauperes collegit », *P. L.*, 162, 1055).

Ce n'est d'ailleurs pas seulement d'une pauvreté économique qu'il s'agit, mais, au-delà, de la pauvreté sociale de gens qui, à des titres divers, vivent en marge de la société, entendez de la société féodale à base et stabilité territoriales, donc des hors-la-loi, à commencer par ces commerçants qui ont rompu toute attache avec les servitudes foncières, clients spontanés de ces prédicateurs ambulants qui, eux aussi, ont rompu toute attache avec les bénéfices ecclésiastiques, y compris la possession d'églises. Leur pauvreté mendiante se définit précisément par cette rupture, et la quête de leur subsistance n'est que la manière de prendre pied dans les groupements humains accommodés à leur nouveau genre de vie. Ainsi le mouvement apostolique des laïcs se développe dans cette nouvelle classe urbaine, liée à l'économie de marché et de circulation, non sans ressentiment contre la féodalité : cadets sans terre, enfants qui, dans la surpopulation du XIIe siècle, n'ont pu trouver statut ni domaine et ont organisé leur vie en marge, salariés vivant de l'échange, « pieds poudreux », sont le milieu homogène de ces pauvres du Christ. Pierre Valdo est un commerçant de Lyon, et François est le fils d'un tisserand d'Assise, de ces tisserands dont la corporation est la plus encline à l'esprit critique, y compris avec une pointe d'anticléricalisme contre les prélats féodaux et les riches monastères.

Des nobles et des grands entrent d'ailleurs dans le jeu, à l'encontre de la plupart des seigneurs domaniaux, laïcs ou prélats, qui cherchent à purger leur Chrétienté de ces réformistes dangereux. Les uns le font par une conversion bouleversante, d'autres non sans politique contre leurs adversaires dans les luttes locales ; ensemble ils brûlent ce qu'ils avaient adoré. Les milieux intellectuels sont particulièrement touchés, plus précisément la clientèle des écoles urbaines en plein essor, dont l'Université de Paris va devenir, autour de 1200, le prototype. Cette jeunesse est, comme toujours, le lieu de la plus active fermentation, où haute culture et spiritualité nouvelle se combiennt jusque dans des formes instituées : l'ordre du Val des Écoliers est fondé en 1201 par Guillaume Langlois et trois docteurs de l'Université de Paris, avec trente-sept étudiants, sur la base d'un refus rigide de toute propriété et de toute seigneurie temporelle.

La pauvreté se révèle donc être, au-delà de son contenu ascétique, une force de désintégration de cet aggloméré social qu'était la Chrétienté féodale ; et de fait l'Église protègeait par des interdits le régime féodal dont elle est bénéficiaire. Ce n'est point que les pauvres du Christ s'attaquent à des problèmes sociaux ; c'est leur pureté évangélique qui détermine leur intention, dont les effets temporels, si puissants soient-ils dans la civilisation en cours, ne règlent point leur inspiration. Ce qui n'empêchait pas cette pauvreté d'être redoutable et équivoque, comme l'expérience le montra, tant le refus des économies terrestres est un efficace dissolvant. Ainsi, à travers des démarches apparemment mal cohérentes, la politique des pontifes romains présente une admirable capacité de discernement, pour l'équilibre et la pureté même d'un réformisme évangélique, dont les éléments antisociaux menaçaient l'Église autant que la société civile.

Le trait le plus aigu et le plus homogène de cette pauvreté était la

sensibilité à la détresse des pécheurs, pauvres entre les pauvres devant le Seigneur. Là encore évangélisme intégral. Vital de Mortain (ermite prédicant, de la première moitié du XIIe siècle) a la spécialité de ramener à la vertu les femmes de mauvaise vie ; et Henri de Lausanne, dont saint Bernard signale l'ascendant, exhorte ses auditeurs à les épouser pour les sauver. Foulques de Neuilly (†1204) consacre une partie de son apostolat au relèvement des courtisanes.

Au cours de ce réveil évangélique, et en déterminant les modalités spirituelles et sociales, l'annonce de la Parole de Dieu : c'est la *vita apostolica*, au sens nouveau du terme (cf. ci-dessus, chap. X), qui décide de toute l'opération, de son inspiration comme de ses organisations. La réaction réussit, que la papauté demandait avec une instance dramatique, depuis un demi-siècle : enfin le peuple chrétien entend l'Évangile. Pierre le Chantre avait dénoncé la *pessima taciturnitas* des pasteurs (*P. L.*, 205, 189), et Innocent III ces « canes muti non valentes latrare » (*P. L.*, 214, 904). De fait, ni le corps épiscopal, ni les ordres monastiques, pas même Cîteaux, n'avaient goût ni moyen de prendre en charge cette « mission » à mener. L'épisode est bien connu, voire même symboliquement grossi, de frère Dominique relayant la mission cistercienne de Narbonnaise, et l'établissant, à l'encontre de l'appareil des prélats et de leurs procédés politiques, sur le programme évangélique de saint Luc : « agissant et prêchant à l'exemple du Maître, allant à pied, sans or et sans argent, imitant en toutes choses la forme des apôtres ». Ce n'était pas seulement ni toujours, chez ces prélats et ces moines, tiédeur ni ignorance, mais une espèce d'incapacité à prendre langue avec ce peuple chrétien, au milieu desquels ces féodaux se trouvaient déconcertés comme dans une terre nouvelle, alors que les nouveaux apôtres portaient leur témoignage dedans des solidarités humainement contractées et spirituellement éprouvées.

Non moins significatives, en contexture apostolico-sociale, sont les formes institutionnelles dans lesquelles se cristallise plus ou moins rapidement le mouvement apostolique. Leur variété, la mobilité de leurs expériences, ne se prêtent guère à un classement ; on peut cependant discerner, dans l'ensemble, et malgré les croisements, deux types de fondation, sur le plan de l'action de l'Église : d'une part, la reprise en Chrétienté, de l'institution féodale de la chevalerie : chevaliers du Temple, chevaliers du Saint-Sépulcre, sont, aux frontières intérieures ou extérieures, des milices du Christ, qu'approuve et soutient déjà saint Bernard ; d'autre part, les fraternités, des *ordines de paenitentiae*, à base de pauvreté institutionnelle, sans hiérarchie autoritaire, sans équipement, désaffectés des appareils, voire des rites traditionnels, peu enclins à entrer dans les formes classiques.

Dernier trait, plus équivoque encore, dans ce désétablissement social de l'Église, et compromettant gravement parfois la vérité même du lien infrangile entre l'Esprit-Saint et l'Église visible : on attribue à l'Esprit, par delà les appareils terrestres, le réveil évangélique, dans une Église désormais purgée de ses tares temporelles et tendue vers les derniers temps annoncés. Comme jadis dans l'Ancien Testament, les « pauvres » sont les prophètes-nés du Royaume messianique ; et, dans le Nouveau, le livre de l'Apocalypse nourrit espérances et curiosités, les bonnes et les malsaines, non pas tant en prédictions (tentations millénaristes) que par les ressources d'un jugement d'éternité sur les contingences du temps : dans le plan de Dieu, les moyens les meilleurs ne doivent pas devenir des fins, ni les formes extérieures être servies pour elles-mêmes. De Pierre Damien et la réforme grégorienne à François d'Assise et les ordres mendiants, une tradition prophétique continue tient les esprits dans le refus de composer, comme dans la résistance aux formalismes ; et les premières générations franciscaines et dominicaines revendiqueront à leur profit les annonces de Joachim de Flore. Mais le nom seul du moine calabrais, illustre l'ambiguïté de cet attribut prophétique des « pauvres du Christ », ainsi que le discernement de l'Église romaine qui,, respectueuse des saintetés personnelles, sauvera contre les spiritualismes dévergondés les institutions transmettrices authentiques de la Parole de Dieu et des sacrements du Christ[1].

La théologie évangélique

De ces pressions apostoliques et de ces ressources fonctionnelles, ce sont les implications doctrinales que nous avons ici à dégager, là où, dans les personnes et les institutions, la foi va s'élaborer en une théologie consciente et déjà organique. En vérité, c'est elle qui est en cause, dans le message évangélique et dans ses tensions : ces pauvres du Christ, si peu enclins qu'ils soient en général à l'intellectualité, vont renouveler les ressources du sol théologique, jusque dans les écoles. Ce sont eux qui demain vont être les maîtres de l'Université, laissant à son destin le traditionalisme monastique, créant dans l'Église une nouvelle méthode de théologie, en même temps qu'un nouvel exemplaire de sainteté.

Si la *vita apostolica*, au sens spécifique du mot, est la force décisive et déjà la forme de ces nouvelles compagnies, c'est que la Parole de Dieu prend dans leur esprit comme dans leur zèle la primauté de droit. Alain de Lille, dans son bref traité sur l'*ars praedicandi*, rédigé sans doute à partir de son expérience missionnaire en pays cathare (après 1185), situe au sommet de l'échelle de la perfection, comme septième degré, au-delà de

1. Bibliographie de nombreux travaux sur les hérésies « apostoliques » dans L. SOMMARIVA, *Studi recenti sulle eresie medievali (1939-1952)*, dans *Rivista stor. ital.*, 64 (1952), p. 237-266.

l'« inquisitio dubiorum » (5e degré) et de l'« expositio Scripturae » (6e degré), la « praedicatio », situation imprévue pour qui connaît les habituelles catégories de l'échelle classique[1].

Ce réveil de la prédication, à la fin du XIIe siècle, et jusqu'à la fondation d'un « ordre de prêcheurs », est d'autant plus saisissant qu'on pèse le silence mortel, dans l'Église, au cours des décades antérieures, malgré les appels tragiques de Rome. Il n'est pas que l'effet du zèle — les Cisterciens ne manquaient certes pas de ferveur —, mais l'irréductible efficacité du témoignage évangélique comme tel, selon que la lettre y est la garante de la violence de l'esprit. L'Évangile, pour saint François, est, absolument parlant, la *règle* de sa fraternité religieuse, et il la faut lire et pratiquer *sine glossa*, c'est-à-dire sans ces explications qui énervent le sens pour en accommoder le contenu aux conditions terrestres[2]. Le témoignage est le seul véhicule homogène à cette communication ; il n'existe que par et dans une communion, où l'assiette sociologique est la condition du dialogue humain. L'évolution de la prédication, au cours de ce siècle, hormis les génies qui en dépassent les conjonctures, est en grand style l'expression de cette loi ; on aurait tort de ne s'attacher qu'aux épisodes, au gré des chroniqueurs et des hagiographes, sans en mesurer, avec la valeur institutionnelle, la densité théologale. Aussi bien, dans les documents officiels comme dans les adjurations des meneurs du jeu, les termes mêmes de l'Évangile retrouvent leur acuité première comme leurs exigences. Les lettres apostoliques d'Innocent III contiennent, sous leur formule canonique, des éclats aussi puissants que les appels de saint Bernard ou les « prophéties » de Joachim de Flore.

Ce sont ces exigences de la Parole qui, pour sa vérité apostolique, provoquent non seulement la diffusion matérielle des textes bibliques, mais leur traduction, au moins partielle, dans la langue du peuple chrétien. On a longuement étudié l'histoire de ces versions[3] ; le fait, que symbolise la traduction faite par Pierre Valdo et présentée au pape en 1179, n'est ici rappelé que pour le principe spirituel, apostolique, doctrinal qu'il implique, beaucoup plus significativement qu'un énoncé de droit sur la lecture de la Bible. Innocent III l'enregistre officiellement, dans sa portée, dans ses conditions ecclésiales contre tous procédés des conventicules : sa lettre aux fidèles du diocèse de Metz (1199) prendra valeur universelle par son insertion dans les Décrétales[4]. L'Université de Paris devait

1. ALAIN DE LILLE, *Summa de arte praedicatoria*, praef., *P. L.*, 210, 111.

2. « Ut non mittant glossas in regula nec in istis verbis [testamenti], dicendo : « Ita volunt intelligi », sed sicut dedit mihi Dominus, simpliciter dicere et scribere regulam et ista verba, et cum sancta operatione servetis usque in finem ». Testament de saint François.

3. Il suffit de signaler ici H. ROST, *Die Bibel im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel.* Augsburg, 1939.

4. INNOCENT III, *P. L.*, 214, 695 ; Décrétales de GRÉGOIRE IX, C. 12, X, VII, 5. « Les termes mêmes de ce texte juridique, commente le P. Congar, et tout ce qu'on

bientôt mettre en chantier une traduction complète d'après la révision du texte latin qu'elle venait d'achever en 1226.

Notons d'ailleurs, pour l'équilibre de ces principes, que l'annonce de l'Évangile, parce qu'elle est pastorale, est liée aux conditions concrètes de la pastoration, c'est-à-dire qu'elle passe autant et plus, en ce XIIe siècle, par la parole parlée, par l'image, par le spectacle liturgique, que par le texte écrit et lu. Ainsi l'évêque de Paris, Maurice de Sully publie, entre 1168 et 1175, les homélies, bientôt diffusées en français et en d'autres langues, qu'il a prononcées chaque dimanche en commentaire de l'Évangile au préalable résumé[1].

Il reste que les instances des pontifes sur l'urgence de l'enseignement sacré n'est pas à interpréter étroitement au sens de la fondation d'écoles, mais, comme il apparaît de toute part, et typiquement dans l'affaire des Humiliés, au sens d'une proclamation évangélique que viennent servir des organismes de préparation[2]. La « théologie » y est au service de la Parole du Christ au peuple chrétien, ce qui nous ramène encore à la *vita apostolica*, devenue plus consciente de ses engagements parce qu'existe un peuple chrétien désormais plus conscient de ses besoins dans son accès à l'écriture.

Autre indice, dans une autre clientèle, de cette curiosité et de ces besoins : le crédit de l'*Historia scolastica* de Pierre Comestor († c. 1179), dans sa rédaction latine, diffusée sous diverses formes, puis dans ses traductions. Cette « histoire » consacre et étend dans l'usage courant de l'école et de la prédication, la méthode historico-littérale de Saint-Victor : elle va être, autant que les *Sententiae* et sans la contestation qui toujours affecta l'œuvre du Lombard, le livre de base du siècle ; point ne faut disjoindre le *Magister historiarum* et le *Magister sententiarum*. On le peut

sait d'autre part de l'attitude ouverte d'Innocent III (cf. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 1935, p. 70-72, 87, 100, n. 55, 114, n. 89, 129) montrent que le P. L. Hardick a raison d'y lire une sorte de joie intérieure et de disposition d'accueil (*Franziskus die Wende der mittelalterlichen Frömmigkeit*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, 1950, p. 135).

Il serait facile d'illustrer le jugement d'Innocent III sur le danger de ces conventicules où un ignorant se constituait docteur, par des témoignages du temps. Voir par exemple le *Débat d'Yseut et de Sicard*, cité par P. ALPHANDÉRY, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au XIIe siècle*, Paris, 1903, p. 91. Les Vaudois, qui portaient leurs fidèles à apprendre par cœur l'Écriture, les incitaient aussi à prêcher en invoquant la parole de Jacques, 4, 17 ; cf. G. DE LAGARDE, *Naissance de l'esprit laïque...*, t. I, p. 120-121 ». *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, p. 437.

1. C. A. ROBSON, *Maurice de Sully and the medieval vernacular homily, with the text of Maurice's french homilies, from a Sens cathedral chapter Ms.*, Oxford, 1952.

2. Excommuniés par Lucius III en 1184, les Humiliates, de même inspiration en Haute Italie que les Vaudois en France, furent réconciliés en 1201 par Innocent III, qui donna le pouvoir de prêcher, même aux laïcs, du moins en matière de témoignage (distinction entre *articuli fidei* et *verbum exhortationis*), ce pour quoi ils organisèrent des écoles de formation. Cf. *infra*.

voir, entre tant d'autres, chez Antoine de Padoue († 1231), qui, dans ses sermons, malgré les contaminations allégoriques, cite fréquemment, et utilise plus encore, l'*Historia* de Comestor. La réforme biblique des Victorins fut ainsi, en sous-œuvre scientifique, le support du mouvement évangélique ; elle fournit des éléments de transition entre l'interprétation monastique de la Bible, dans la *collatio*, et la théologie scripturaire des Mendiants, dans la *lectio* de leurs *magistri*.

Car ce n'est pas de plain pied que le *magister in sacra pagina* relaie l'*abbas*, dont saint Grégoire demeurait le prototype vénéré. Certes la continuité des objets et de la foi scripturaire est explicite, mais non sans une évolution parallèle au passage de la théologie monastique à la théologie scolastique. Philippe de Harvengt († 1182-3), l'abbé de Bonne Espérance, s'adressant aux étudiants de Paris, ne semble pas avoir perçu cette évolution, et il leur donne les mêmes directives qu'à des moines : « schola claustrum alterum dici debet »[1] ; mais Robert de Courson (rédige sa *Summa* entre 1204 et 1207), maître aux écoles de Paris, déclare que « qui legit publice sacram scripturam iter maioris perfectionis arriquit quam aliquis clarevallensis »[2]. Le réveil évangélique de la *vita apostolica* interfère ici, à la suite du labeur des chanoines réguliers et des entreprises doctrinales des trois grands maîtres, Pierre Comestor, Pierre le Chantre, Étienne Langton. La Parole de Dieu, retrouve là aussi, sous des formes diverses selon les clientèles diverses, la populaire et la scolaire, le dynamisme du dialogue avec le monde auquel elle s'adresse, soit en proclamation évangélique, soit en controverse avec l'hérétique[3], soit dans la prise en charge théologique de la raison. La persistance des genres littéraires et des traditions mentales, valables d'ailleurs, dissimule en partie ce nouveau dynamisme; ses effets cependant ne vont pas sans répercussion sur le traitement de la Parole de Dieu en travail dans l'esprit des fidèles.

Nous avons déjà observé la cohérence profonde entre le mouvement évangélique et l'efflorescence des *quaestiones* dans la *lectio* biblique, aboutissant à la théologie scolastique, cas majeur du rapport de la grâce et de la nature, chez ces apôtres théologiens : ce n'est pas par hasard que les Mendiants vont être en même temps que les hérauts de la jeune

1. PHILIPPE DE HARVENGT, *P. L.*, 203, 31, 165, 1589 : « Volo te non tam litteraliter quam spiritualiter erudiri ». « ... Sic Scripturas capere, ut internam illarum dulcedinem diligas experiri ». « Habes quod ad refocillandum animam expedire perhibetur, divinae series lectionis ».

2. ROBERT DE COURSON, *Summa*, ms. Paris Nat. lat. 14524, f. 74, cité par Ch. DICKSON, *Le Cardinal Robert de Courson, sa vie*, dans *Arch. hist. doctr. litt. m. â.*, IX (1934), p. 73.

3. Analyser les voies et moyens, l'esprit, la technique, les contextes, des rencontres de saint Dominique avec les hérétiques, dans le midi de la France. Les récits des chroniques sont théologiquement plus significatifs que le *Contra haereticos* d'Alain de Lille, presque contemporain de temps et de lieu.

Chrétienté, les maîtres de la nouvelle Université[1]. La transformation opérée dans le même temps à l'intérieur de l'intelligence scripturaire (nous dirions aujourd'hui : la théologie biblique) est plus subtile, mais non moins significative. Le pivot en est le rapport essentiel entre le sens littéral fondamental et le sens spirituel construit, tel que l'avait défini, contre l'idéalisme allégorique si agréable à la mentalité monastique, la réforme victorine[2] ; plus précisément, et à partir de là, c'est la détermination de la qualité propre, de l'usage et des limites du sens spirituel. Tous évidemment le considèrent comme consubstantiel à l'intelligence de l'Écriture, dans son histoire et dans sa doctrine ; mais, tandis que dans la *collatio* monastique, l'allégorie est plus ou moins la voie d'une initiation secrète et aristocratique à un sens mystérieux, à la manière des Alexandrins, la primauté de la lettre est respectée et garantie dans l'appareil peu à peu constitué par les nouvelles générations de *scholares*.

Le *magister* — nom commun, chez les évangéliques, au professeur de l'école et au chef d'une équipe apostolique[3] — doit pour une totale mise en œuvre de la Parole de Dieu, accomplir trois opérations : *legere*, *disputare* (élaborer des *quaestiones*), *praedicare*. Ainsi Pierre le Chantre († 1197), dont le *Verbum abbreviatum* est la somme de la théologie pastorale et institutionnelle de cette fin du siècle, a-t-il énoncé cette répartition fonctionnelle, dans une formule qui demeurera classique[4]. Il ne la faut pas

1. Cf. le chap. précédent.

2. Alors que saint Grégoire demeure le grand patron de l'exégèse monastique (« Gregoriana dicta, in quibus artis hujus potissimum reperiuntur claves », GUIBERT DE NOGENT, *De vita sua*, I, 17 ; *P. L.*, 156, 874), RICHARD DE SAINT-VICTOR ne se prive pas de souligner les insuffisances de sa méthode (*In visionem Ezechielis*, prol. *P. L.*, 196, 527 ; cf. *Expositio difficultatum*, prol., *ibid.*, 211), quoique Hugues prenne à son sompte l'éloge traditionnel, *Didasc.*, I, 7, init.

3. Ce nom est traditionnel au XII[e] siècle pour désigner le chef des compagnies de prédicateurs itinérants : Robert d'Arbrisselles, Norbert de Prémontré, Bernard de Thiron. Cernai appelle Diego d'Osma et son compagnon Dominique « praedicationis magistri ». S. Dominique sera officiellement qualifié de « prior et magister principes et magistri praedicatorum ». De saint François lui-même, Jacques de Vitry, son contemporain, dit : « Vidimus primum ordinis fundatorem magistrum cui tanquam summo priori suo omnes alii obediunt » (*Historia occidentalis*, c. 32, éd. Douai, 1597, p. 352). Cette dénomination avait l'avantage de n'être pas solidaire, à la différence des titres de seigneur, *dominus*, ou d'abbé, d'un contexte de puissance et de charges temporelles. « Praelatum suum magistrum tantummodo vocabant, nam neque dominus, neque abbas vocitari solebat », est-il dit de Robert d'Arbrisselles (*Vita*, par Baudry de Dol, *P. L.*, 162, 1052). Cf. P. MANDONNET-M.-H. VICAIRE, *op. cit.*, I, p. 53, 130.

4. PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum*, *P. L.*, 205, 25 « : In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripturae : circa lectionem, disputationem et praedicationem... Lectio autem est quasi fundamentum et substratorium sequentium, quia per eam ceterae utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio, quia nihil plene intelligitur, fideliterve praedicatur nisi prius dente disputationis frangatur. Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum ».

prendre comme un pieux ajustage : en vérité, dans les œuvres des maîtres de ce temps, il est difficile de distinguer la *lectio* des deux autres exercices, et la ligne de partage entre *lectio* et *praedicatio* est à peine dessinée[1].

Ce que nous devons éprouver dans cette formule institutionnelle, c'est donc, autant que la spécification des fonctions (très notables d'ailleurs dans le nouveau statut de l'enseignement et dans la diversité de ses méthodes), leur pleine et nécessaire cohérence pour une totale et active intelligence de la Parole de Dieu : la vraie « maîtrise » *in sacra pagina* comporte la prédication ; la théologie de la Parole de Dieu n'est accomplie que dans la transmission du message. Exégèse, dogmatique, prédication sont solidaires pour qui veut comprendre l'Évangile, car cette compréhension ne se réalise pleinement que par une participation à l'action présente de la Parole. Alain de Lille ne considérait-il pas la prédication de la Parole de Dieu comme l'acte suprême du chrétien consommé dans la perfection ? Nous sommes loin du programme monastique, non seulement par l'introduction délibérée des *quaestiones*, mais par le traitement d'une Parole de Dieu qui se présente comme une parole aux hommes.

Un nouvel équilibre alors va s'établir que la réforme victorine n'avait pas réalisé. Elle ne l'avait pas réalisé en fait : le cas est typique de l'œuvre d'Étienne Langton dont le crédit n'est assuré que par le développement des *quaestiones* d'une part, et la prolifération des *moralitates* d'autre part, sans bénéfice pour le sens de l'histoire sainte en lui-même élaboré ; mauvaise scolastique biblique, qu'on n'arrivera pas à purger, même en prédication. Cet équilibre, elle ne l'avait sans doute pas non plus réalisé en principe, et son échec était inscrit dans sa position même : on ne construit pas une intelligence scientifique de l'Écriture, dira Saint Thomas, à partir du symbolisme des sens spirituels.

L'équilibre nouveau, ce sont les Mendiants qui vont l'entreprendre. Il est tout entier signifié et réalisé par ces deux données : saint François proclame, en action et en pensée, l'intelligence littérale du mystère du Christ, et, à Saint-Jacques, la première génération des Prêcheurs organise, à la surprise tant des « moralistes » que des « questionistes », comme on dit alors[2], une étude directe de l'Écriture dans son donné textuel. « Devant

1. Cf. B. Smalley, *The study of the Bible in the middle ages*, 2e éd. Oxford, 1952, p. 209 ; analyse le genre littéraire de la *Summa super Psalterium* de Prévostin, qui fut sans doute « prêchée », des *Distinctiones super Psalterium* de Pierre le Chantre et de Pierre de Poitiers.

Devant cette conjonction apostolique des trois fonctions théologales du *magister* il faudrait faire l'histoire de la prédication pendant cette période. Il est à présumer qu'elle révèlerait, à côté d'une prédication populaire, un genre littéraire presque entièrement perverti par la dialectique, au détriment de la rhétorique sacrée. Cf. Th. M. Charlier, *Artes praedicandi. Contribution à l'historique de la rhétorique au moyen âge*, Paris-Ottawa, 1936.

2. Hugues de Saint-Cher, le maître de cette opération de grande envergure, signale la double opposition que rencontrent les frères : « Hi sunt reprehensores fratrum

cette réalisation intensive d'intelligence littérale, s'effectue un dépérissement de l'antique allégorie et des antiques moralités »[1]. Le symbolisme décadent submergera encore trop souvent, dans une espèce de monophysisme scripturaire, et la *lectio* des écoles par l'allégorisation, et la prédication des fidèles par la moralisation (tropologie)[2] ; mais ce double poids mort n'aura pas bloqué l'initiative retrouvée de l'Évangile, tant dans la vie apostolique de l'Église que dans sa réflexion théologique. Programme théologique et programme apostolique se recouvrent, se définissent l'un par l'autre, dans la primauté fonctionnelle de la Parole de Dieu.

En cette conjoncture, l'axe de la théologie pastorale, comme la surface de la pastorisation même, se trouve modifié. Malgré son crédit intact quant au fond, Grégoire le Grand, jusqu'alors le grand maître *(Regula pastoralis)*, en même temps que l'inspirateur de la *collatio* monastique, est submergé par une réflexion dont on trouvera un exemple dans le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre, plus encore par le rythme spirituel des nouveaux apôtres.

La foi est l'assentiment à cette Parole de Dieu : dans cette Parole, elle est alors l'acte premier et éminent du chrétien. Ce n'est sans doute pas par hasard que, selon leur coutume de revigorer les vocables évangéliques, ces fidèles s'appellent éminemment et techniquement, pourrait-on dire, des *credentes*, selon la *multitudo credentium* de la première communauté chrétienne (*Actes*, 4. 32)[3]. A elle seule cette dénomination qualifie l'idéal de

studentium qui nimis sunt intenti circa studium scripturarum. Dicunt *morales:* Non est bonum in theologia tot questiones implicare. Dicunt *questioniste:* Non est bonum tot moralitates fingere. Et quilibet reprehendit quod necsit ». *Post in Bibliam*, éd. Paris, 1530-45, VI, fol. 86.

1. B. Smalley, *The study of the Bible in the middle age*, 2e éd., Oxford, 1952, p. 284. On trouvera là, spécialement dans les chapitres sur les trois maîtres, Comestor, le Chantre, Langton, et sur les Mendiants, la matière de l'évolution que nous évoquons en bref ici.

C'est là précisément que s'établit la continuité entre les évangéliques avec leur littéralisme et les exégètes fidèles à la lettre historique contre l'allégorisation grégorienne traitant cette « histoire » de superficielle. « Leétio sancti evangelii, quam modo audistis [Madeleine allant au sépulcre du Christ], valde in superficie historica est aperta, sed ejus nobis sunt mysteria sub brevitate requirenda. Maria Magdalena, cum adhuc tenebrae essent, venit ad monumentum : juxta historiam notatur hora ; juxta intellectum vero mysticum requirentis signatur intelligentia ». S. Grégoire, *Hom. 22 in Evang.*

2. Maurice de Sully, évêque de Paris († 1196), reprend dans ses homélies en français les *Allegoriae* de Richard de Saint-Victor. Mais bientôt, à Assise, frère François parle la langue évangélique.

3. « On a attribué peut-être trop aisément le nom de *credentes* donné aux fidèles Cathares, au fait que leurs apôtres prêchaient une foi nouvelle, distincte de la catholique, et l'on rejette de ce chef l'affirmation des chroniqueurs qui, à peu près tous, attribuent des *credentes* aux Vaudois lesquels n'étaient pas hérétiques ». P. Mandonnet-M.-H. Vicaire, *S. Dominique, l'idée, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1938, p. 187.

la vie apostolique par rapport à la réforme canoniale : le pivot de son action, dans la pauvreté itinérante, est la puissance du témoignage, sans distinction de clerc ou de laïc, tandis que les autres réformateurs étaient des clercs retrouvant vertu et efficacité par des communautés organisées et observantes ; et la différence des pauvretés — celle qu'il y a entre une moralisation de l'avarice et un refus désinvolte des structures économiques[1] — soulignait la différence des inspirations et des prosélytismes[2].

A ce niveau théologal, le réformisme moral se trouve sinon dévalué, du moins subordonné, et son appareil disciplinaire prête facilement à la critique. Dans un chapitre étonnamment ferme *Contra traditionum onerositatem et multitudinem*, Pierre le Chantre, citant le mot des *Actes* sur l'« onus importabile quod neque nos neque patres nostri potuerunt portari » (15, 10), proclame la primauté de l'Évangile et de sa liberté spirituelle, contre la multiplication des préceptes, si utiles fussent-ils ; et il dresse une longue liste de ces appesantissements, spécialement dans la vie monastique. Saint Antoine, rappelle-t-il, à des disciples qui lui demandaient une règle et des observances, s'était contenté de leur présenter l'Évangile.

Sunt et aliae [traditiones] licitae, nullumque offendiculum mandatis divinis parientes, et tamen prae multitudine sua gravant constituentes, et inobedientes illis transgressores, nisi in parcitate et paucitate, et nonnisi pro manifestissima causa et utili instituendae essent. Obicem videntur praebere divinis praeceptis. Hae evacuant evangelicam libertatem...

Vide Apostolum nonnisi paucas traditiones honestas et mysticas instituisse... Antonius etiam eremita quibusdam religiosis quaerentibus ab eo regulam et formam religiose vivendi, tradidit eis codicem Evangelii. In Lateranensi etiam concilio [*anno 1179*], sedentibus Patribus ad condenda nova decreta, ait Joannes Carnotensis [*Jean de Salisbury*] : Absit, inquit, nova condi, vel plurima veterum reintigi et innovari!

Multitudine etiam inventorum praegravamur, cum dicat auctoritas, quia etiam de utilibus aliqua post ponenda sunt, ne multitudine utilium gravemur. Imo ideo

1. Chez un saint Bernard, la critique de l'avarice si sévère moralement, ne rencontre pas en fait la nouvelle économie, ses conditions monétaires, son commerce, qu'elle condamne comme pervers ; elle n'avait sa vérité efficace que dans un régime féodal agraire, dont le moine reste solidaire. La pauvreté nouvelle traduit la rupture évangélique avec ce régime, ce qui l'habilite à dénoncer les désordres du nouveau.

2. « Tandis que chez les clercs réformés l'entrée dans l'ordre augustinien, et la vie de pauvreté qu'elle impliquait, était le moyen propre de parvenir à la vie des apôtres elle n'avait nullement pour les masses venues des mouvements apostoliques cette signification. Chez eux, la pratique de la vie commune et de la pauvreté était antérieure à la fondation de la vie régulière augustinienne. La constitution d'un organisme juridique n'ajoutait rien à leur imitation de la primitive Église. La vie régulière n'était pas tant pour eux un progrès religieux qu'une stabilisation sociale et, pour l'Église, une récupération, dans le mesure où cette stabilisation sauvait ces masses vagabondes de l'anarchie ou même de l'hérésie. L'immense succès du mouvement apostolique, sa grande valeur chrétienne, joints à son inquiétante évolution, donnaient néanmoins à cette récupération une grande valeur ». P. Mandonnet-M.-H. Vicaire, *op. cit.*, p. 190.

potius praecipiendum et laborandum esset, ut Evangelium observaretur, cui nunc pauci obediunt...

[Et après avoir cité les paroles du Christ contre le légalisme des Juifs, les textes de saint Paul contre les judaïsants] Non relinquas spiritum litterae vivificantem, propter traditionem, determinationem, vel remotam alicujus expositionem[1].

De fait les nouveaux « mouvements » apostoliques répugnent à endosser les formes classiques de la vie religieuse ; les Humiliés se défendent d'une législation trop organisée, et François d'Assise ne consent pas « ut ad vitam monasticam seu heremiticam diverteret »[2]. C'est Innocent III qui les fera sagement évoluer vers une vie plus institutionnelle. En tout état de cause, la « règle » de saint François est d'un autre type que la Règle de saint Benoît, et l'*Expositio quattuor magistrorum* sur l'interprétation de la *regula* relève d'une mentalité inconnue du paternalisme monastique[3]. Sans détriment pour le terme classique *regula*, l'élaboration des *Consuetudines* (ou *Institutiones*) des Prêcheurs, ne se présente pas comme un commentaire d'une Règle préétablie.

Dans l'interprétation des textes, plus encore dans les comportements quotidiens de leur application, est expérimentée une dialectique de la lettre et de l'esprit, par laquelle, dans l'Église en acte apostolique, se résout le problème de la continuité entre mystère et institution, dans l'unité de l'Esprit. Le littéralisme, apparemment assez grossier, des lectures évangéliques chez les apostoliques (coutume d'aller deux par deux, manger ce que l'on vous donne, nombre douze, etc. ; formules allusives dans les observances et les pédagogies ; application rigoureuse des paradoxes évangéliques sur la pauvreté, le pardon, la fraternité) est curieusement donné, et effectivement réalisé, comme la garantie du sens spirituel le plus absolu, s'il est vrai que le sens spirituel est dedans la lettre. Ainsi toujours l'intelligence de l'Écriture a procédé pour coordonner la lettre et l'esprit, dans des ambiguïtés exégétiques durcies souvent par l'allégorisation des détails, mais non pas dans pratiques surérogatoires. La littérature des apostoliques des XIIe-XIIIe siècles est un nouvel exemplaire de cette loi ; et, dans les institutions, la genèse

1. Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, c. 79 ; *P. L.*, 205, 233-239.

2. Thomas de Celano, *Legenda prima*, p. 33-34. On connaît la scène fameuse où, prenant par la main le cardinal Hugolin qui le pressait de recourir à la législation de saint Benoît ou de saint Augustin, François le conduisit en silence devant ses frères, et, de toute son âme, s'écria : « Mes frères, mes frères, le Seigneur m'a appelé par la voie de la simplicité et de l'humilité. Il m'a montré cette voie comme étant la vraie, et pour moi et pour ceux qui veulent me croire et m'imiter. Ne me parlez donc pas de la règle de saint Benoît, ni de celles de saint Augustin et de saint Bernard, ni d'aucune autre forme de vie que celle que le Seigneur m'a miséricordieusement montrée et donnée » (*Leg. antiqua*, p. 114 ; Thomas de Celano, *Leg. sec.*, 188).

3. Au cours d'une crise très significative, quatre maîtres en théologie furent officiellement appelés en consultation. Cf. L. Oliger, *Expositio quattuor magistrorum super Regulam Fratrum Minorum*, Rome 1950.

laborieuse de l'ordre de saint François, le drame des Spirituels — au nom si significatif, eux qui objectivaient la lettre au service d'une spiritualisation scabreuse —, devaient illustrer non seulement les risques de cette opération, mais aussi sa vitalité subtile, au plus profond de la loi de grâce.

C'est de fait toute une théologie de la loi, de son rôle, de son intériorité à la grâce, qui émane de ces comportements de pensée et d'action. Indice topique : tandis que dans saint Benoît la transgression de la Règle constitue une faute, les lois, chez les Prêcheurs, et bientôt chez d'autres, n'obligent pas comme telles en conscience, *non obligant ad culpam sed ad paenam*[1], et Dominique déclarera, en pleine période législative (1220), que « si l'on devait croire le contraire, il irait lui-même, sans discontinuer, par les cloîtres, gratter toutes les règles avec son couteau »[1]. Les réformateurs grégoriens n'avaient pas imaginé pareille rupture dans l'organisme obligatoire de la loi, comme ils n'avaient pas suscité l'allégresse évangélique de l'obéissance des nouveaux Frères. Lorsque saint Bernard avait été interrogé par les Chartreux de Saint-Pierre (1140) sur la question de savoir si toutes les règles du monastère obligent en conscience, il leur avait répondu que les unes obligent gravement, les autres légèrement, mais n'avait point émis l'idée qu'il en soit dont la violation serait exempte de toute faute[3].

Ce n'est pas par conjoncture purement empirique que les mouvements apostoliques, à la grande différence des réformistes grégoriens et des chanoines réguliers, saisissent autant, sinon plus, les fidèles laïcs que les clercs : le choc évangélique en effet, de soi, toucha la totalité du corps ecclésial, à tous les points de son insertion dans le monde, plus encore aux points où le laïc porte témoignage dans le monde profane. Pierre Valdo et François d'Assise sont des laïcs ; les Humiliates forment des communautés mixtes de prêtres et de laïcs ; les Pauvres Catholiques établissent (1212) des maisons religieuses où il y aura des clercs, des hommes et des femmes. La cléricalisation des fraternités franciscaines qui incorpore leurs membres à la hiérarchie ecclésiastique (1210) ne se fait pas sans résistance, ni sans scrupule pour frère François. Les *Ordines de paenitentia* se répandent, dans leur évolution sporadique, en « troisième ordre » dans le siècle.

Du choc apostolique en effet, le principe et les lois se situent au-delà de la distinction clercs-laïcs, et les Pontifes légifèrent expressément pour la construction d'une Église où les dispositifs apostoliques ne sont pas limités à l'appareil sacramentel et clérical, dans lequel par ailleurs ils trouvent leur statut orthodoxe. Ce fut là, on le sait, le long travail de

1. *Constitutiones Ord. Praed.*, prol. HUMBERT DE ROMANS *(op. infra cit.)* fait remonter cette disposition à saint Dominique lui-même, dès le chapitre de 1220.

2. HUMBERT DE ROMANS, *Opera de vita regulari*, éd. Berthier, Rome, 1888, II, p. 46.

3. S. BERNARD, *De praecepto et dispensatione*, *P. L.*, 182, en part. col. 861.

l'Église romaine, d'assurer à l'intérieur de l'authenticité juridique et sacramentaire l'essor évangélique, très vite décomposé chez les dissidents. C'est là en particulier l'histoire de la première fraternité franciscaine, après sa préhistoire chez les Pauvres de Lombardie. Le point crucial en est la législation et les directives pratiques peu à peu élaborées pour la prédication de la Parole de Dieu, où la puissance évangélique de la foi ne peut s'exercer que dans le magistère apostolique. Les Pauvres de Lombardie (Humiliates), après les Vaudois, se virent refuser toute autorisation, si bien qu'ils se trouvèrent hors la communion de l'Église (décret de Lucius III, 1184) ; mais, en 1201, à une bonne partie d'entre eux, réconciliée, Innocent III accorda la permission de « prêcher », en distinguant explicitement la prédication doctrinale (*articuli fidei et sacramenta*, selon la formule du temps) réservée, et l'expression du témoignage de foi et mœurs *(verbum exhortationis)*[1]. En 1207, des Vaudois, sous la conduite de Durand de Huesca, convaincus par Dominique qu'ils pourraient poursuivre à l'intérieur de l'Église leur ancienne manière de vivre, puis, en 1210, un autre groupe de clercs et de laïcs, avec Bernard Prim, réconciliés à leur tour, bénéficient d'un régime analogue, *licentia exhortandi*[2] ; de fait ils exercent chaque dimanche ce *verbum exhortationis*[3]. La même année, les compagnons de saint François jouissent du même droit, subordonné à la seule autorisation de François lui-même, sans recours à l'évêque : « Dedit eidem licentiam praedicandi ubique paenitentiam ac fratribus suis, ita tamen quod, qui praedicaturi erant, licentiam a beato Francisco obtinerent... Quicumque ex ipsis spiritum Dei habebat, sive clericus, sive laicus, dabat ei licentiam praedicandi »[4]. Sous des formules diverses, c'est la même directive, qui n'est pas seulement une solution casuistique, mais un discernement substantiel, dans les lois et les titulaires de la transmission apostolique de la foi à l'intérieur du magistère institutionnel.

Au-delà de ces formations laïques intérieures au mouvement aposto-

1. « ... Singulis diebus dominicis ad audiendum Dei verbum in loco idoneo convenire, ubi aliquis vel aliqui fratrum probatae fidei et expertae religionis, qui potentes sint in opere ac sermone, licentia diocesani episcopi verbum exhortationis proponent iis qui convenerint ad audiendum verbum Dei, monentes et inducentes eos ad mores honestos et opera pietatis, ita quod de articulis fidei et sacramentis Ecclesiae non loquantur. Prohibemus autem ne quis episcopus contra praescriptam formam impediat hujusmodi fratres verbum exhortationis proponere, cum secundum Apostolum, non sit Spiritus extinguendus ». TIRABOSCHI, *Vetera Humiliatorum Monumenta*, Milan, 1766, II, p. 133-134.

2. INNOCENT III (juin 1210), *Epist.* 94, *P. L.*, 216, 293.

3. « Singulis diebus dominicis exhortationis verbum convenient audituri ». Cf. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935, p. 112.

4. Légende des Trois Compagnons, *Acta Sanctorum*, p. 737, 738.

Cf. H. FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg-i-Br., 1904, p. 33-57.

lique et à son témoignage autorisé[1], les confréries et fraternités sont le lieu d'expression religieuse et sociale de cette nouvelle Chrétienté. Institutions anciennes, elles sont alors engagées dans l'évolution générale de l'économie temporelle et spirituelle, qui trouvent en elles un terrain privilégié : toujours elles s'étaient établies sur la double pente du sacré au profane et du profane au sacré ; maintenant, la corporation de métier puise dans le réveil de la fraternité évangélique une inspiration religieuse homogène à ses solidarités temporelles et à ses plus profanes préoccupations. L'Église rencontre là, hors d'un droit canon peu adapté, les conditions concrètes et la satisfaction d'une communion appelée par le métier, dans l'entraide et jusque dans les délassements collectifs. Confréries, gildes, charités, frairies, organisent dans leur règlement corporatif, des réunions autonomes « qui dérangent l'ordre ordinaire des églises » et élèvent « dans chaque église autel contre autel » (concile de Rouen, 1189)[2].

C'est dans ce contexte qu'il faut donner leur consistance collective aux formes, ci-dessus signalées[3], dans lesquelles s'expriment désormais la prière, la pénitence, la charité fraternelle, la morale, du peuple chrétien, tant celui qui s'organise activement dans les groupements confessionnels de sa profession, que les petites gens chantés par Chrétien de Troyes dans la complainte des tisserands. C'est dans ce contexte surtout, plus que dans quelques pointes de scepticisme doctrinal, qu'il faut observer, assez violentes parfois, et s'affirmant au XIIIe siècle, les poussées d'un anticléricalisme tantôt réformiste (utilisé parfois publiquement par l'Église), tantôt antiecclésiastique dans sa critique des appesantissements sociologiques de l'Église. Le grand thème du retour à la Communauté primitive, à sa pauvreté et à son humilité, n'alimentait pas seulement la réforme canoniale et les créations des mouvements apostoliques ; il était aussi, dans son ambiguïté, utilisé par Arnauld de Brescia, par les Patarins ; Frédéric II (empereur 1212) déclarera un jour, dans sa lutte avec le pape, son propos de ramener les clercs de tous ordres, et surtout les plus grands, à ce qu'ils étaient dans l'Église primitive, et le baronnage

1. Seraient à considérer aussi les œuvres composées par des laïcs pour la défense de la foi, au milieu même des équivoques du mouvement apostolique, telles la *Disputatio inter catholicum et paterinum* de Georges, le *Liber supra stella* de Salvo Burci, etc.

2. Cf. G. Le Bras, *Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions*, dans *Rev. hist. du droit français et étranger* (1940-41), p. 310-363, en part. p. 324, 331 : « La confrérie remplit dans l'Église une fonction supplétoire, et, l'on peut dire, dans la mesure où elle répond avec déférence aux conseils évangéliques, une fonction auxiliaire ». Repris dans le recueil *Études de sociologie religieuse*, t. II, Paris, 1956, p. 423-462. Pour cette période en particulier, genèses et formes analysées par E. Coornaert, *Les ghildes médiévales, Ve-XIVe siècles*, dans *Rev. hist. rel.*, 1948, p. 22-55, 208-243.

3. Cf. chap. X, p. 243.

français, avec le consentement de Louis IX (1246), exprimera la même prétention.

A travers ces polémiques, qui alimentent confusément d'idéologie partisane et de foi sincère les querelles diplomatiques et les entreprises guerrières, se redistribuent, non parfois sans détriment pour l'orthodoxie, les frontières du sacré et du profane. L'évolution des conjonctures politiques (les nouvelles nations face au Saint Empire, par exemple) et une philosophie naturaliste de l'homme (y compris de l'homme-en-société) se soutiennent ainsi, plus ou moins consciemment, l'une l'autre : même autonomie des causes secondes dans l'économie temporelle du Royaume de Dieu. On n'en fait certes pas encore un principe exprès, soit en philosophie de la Cité, soit en théologie de l'Église ; il est notable cependant qu'une analyse serrée des documents officiels d'Alexandre III (1159-1181) et d'Innocent III (1198-1216), au milieu même de leur lutte contre les princes, aboutisse à un discernement, délicat et décisif, des éléments qui, dans l'Église, relèvent d'une Chrétienté : *Christianitas*, le mot est désormais chargé d'un sens concret, avec ses éléments cosmique, ethnique, culturel, politique[1].

Les fraternités évangéliques sont sensibles, jusqu'à la susceptibilité, à ces temporalités. D'instinct d'ailleurs, et par le jeu même de leur insertion spirituelle, le Pontife romain, en leur adressant ses directives, se trouve ne plus employer le vocabulaire de la « Chrétienté », puisque cette Chrétienté n'est pas leur lieu apostolique[2]. Nouvelles frontières du profane : les fraternités disqualifient de quelque manière l'antique répartition plus ou moins sacrale des corps de la Cité, en clercs, chevaliers, paysans[3], où d'ailleurs elles ne trouvaient point, pour leurs clients, d'assiette, sociologique ou religieuse (les *mercatores*, les artisans urbains). Elles ne répugnent pas à une certaine désacralisation de l'autorité, si divine soit-elle dans son principe transcendant ; dans leur régime électoral, il n'est nulle question de consacrer leur « prieur », comme jadis on consacrait l'« abbé » du monastère. A l'autre horizon, et comme en réplique, si le sacre des rois garde certes, avec son prestige politique, son profond sens religieux, la papauté s'efforce de le désacramentaliser : Innocent III, au terme d'une évolution à laquelle contribuèrent canonistes et symbolistes (liturges ou théologiens), malgré les

1. Cf. J. Rupp, *L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale, des origines à Innocent III.* [Thèse présentée à l'Université grégorienne de Rome]. Paris, 1939 ; G. B. Ladner, *The concepts of* Ecclesia *and* Christianitas, *and their relation to the idea of papal* plenitudo potestatis, *from Gregory VII to Boniface VIII*, dans *Miscellanea Historiae pontificiae*, XVIII, Rome, Univ. Gregoriana, 1954, p. 49-77.

2. Faisant le relevé méthodique de *Christianitas* et des vocables adjacents, J. Rupp se trouve en effet n'avoir mentionné aucun des textes pontificaux adressés aux fraternités et aux nouveaux ordres. Ni saint François ni saint Dominique ne figurent au dossier de la « Chrétienté »

3. Selon la description reçue d'Adalbéron de Laon.

croyances populaires[1] et malgré la pression des textes de l'Ancien Testament, donnera officiellement un sens discriminatoire à la différence des onctions, royale sur le bras avec l'huile des catéchumènes (*potestas* principis), épiscopale sur la tête avec le saint chrême (*auctoritas* pontificis)[2].

L'adoubement du chevalier, « sacrement » de la société féodale, tourne au formalisme de la pompe liturgique, dans la mesure où la fonction sociale du chevalier a cédé la place au privilège : rite d'accès à une caste (« O Dieu qui a constitué dans la nature entière trois degrés parmi les hommes... », Pontifical de Besançon, XIe siècle), et non plus sacralisation d'une valeur sociale. Cette prise en relai par le sacré du privilège périmé est le péché de la Chrétienté, dont le rite, vidé de valeur religieuse, survit au symbole, vidé de contenu humain. Pendant ce temps, les *mercatores*, méprisés, suspects à la sociologie morale et religieuse, demeurent profanes selon leur naissance, dans la société nouvelle.

Le serment de vasselage (= *sacramentum*), pivot institutionnel de la société féodale, de la moralité sociale (*fides*, la vertu de *fidélité*) et d'une société sacrale, se trouve peu à peu désaffecté de son triple contenu ; sa mise en échec touche ici au scandale, pour les théologiens traditionalistes, et parce que l'émancipation se fait par une infidélité au serment, et parce que la société se tisse maintenant par des engagements non sacralisés. Les nouvelles formations — corporations, communes, fraternité — substituent à la fidélité verticale et paternaliste un engagement horizontal et fraternel, pris non dans un rite religieux, mais dans une solidarité des « frères » et une délibération démocratique. Les évangéliques témoignent avec éclat, à la stupeur des féodaux ecclésiastiques, que le nouveau régime n'est pas moins propre à la foi, à la Bonne Nouvelle, à l'amour de charité.

C'est à l'ordre politique lui-même que s'étend cette désacralisation. La réduction de l'onction impériale est l'indice liturgique d'une réduction de l'idée même de *Sacrum Imperium*. Au moment où le Pontife atteint avec Innocent III au sommet de sa puissance, réalisant en quelque manière le programme de Grégoire VII, au moment où dans ses comportements il fait jouer en faveur de son autorité, vis-à-vis des princes, les structures d'un régime féodal, au moment donc où il semble prêter à un blocage théocratique du profane et du sacré, les plus solides expressions de sa

1. Cf. M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Paris, 1924. Les Grégoriens avaient échoué dans leurs attaques contre la croyance populaire au pouvoir surnaturel de la royauté. OTHON DE FREISING parle encore, à l'occasion du sacre de Frédéric Ier (1152) du *sacramentum unctionis* et de l'empereur « Christ du Seigneur ». *Gesta Friderici* II, 3, éd. Simson, p. 103-104

2. INNOCENT III, bulle *De sacra unctione*, *P. L.*, 215, 284; insérée aux Décrétales, I, 1, 13. Même si on maintient la synonyme entre *potestas* et *auctoritas*, que la formulation du texte semblerait écarter. C'est le vocabulaire reçu depuis Gélase : « Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter hic mundus regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas » (*Epist.* 12, à l'empereur Anastase, *P. L.*, 59, 42).

puissance impliquent la définition d'un Empire qui soit désaffecté de sa « sainteté » fonctionnelle et politique, tandis que les juristes impériaux revendiquent un rôle sacré pour leur Souverain. Le jeu des textes, au cours des polémiques les plus compliquées, est extrêmement significatif : l'autonomie du temporel est, en sous-œuvre, le commun dénominateur de la désacralisation de l'Empire et de la dépolitisation du Pontificat[1]. L'absolutisme évangélique des Mendiants réalise, avant même qu'elle soit définie, cette relation d'un nouveau type, où les principes grégoriens trouvent leur assiette sociologique en même temps que leur théologie.

Les conséquences vont jouer. N'en évoquons qu'une seule ici, au plan politique, mais religieuse au fond : les monarchies naissantes s'émancipent non seulement des prétentions impériales, mais du mythe pseudo-religieux d'une unité politique du monde, qu'imposerait l'unité catholique des Chrétiens. Le *Ludus de Antichristo*, où le roi de France se soumet enfin à l'Empereur dans l'Église triomphante, pouvait se jouer autour de 1160 ; mais lorsque Frédéric II voudra en revigorer le thème, la prétention mystique des Staufen sera anachronique dans une Église désormais animée par les Mendiants et non plus par le féodalisme monastique. L'universalisme de l'Église est libéré du conditionnement politique, un moment opportun, dans lequel on avait prétendu le réaliser, par un Empire conçu comme la *Respublica Christianitatis*. Les relations d'Innocent III avec les monarchies émancipées peuvent relever des conjonctures du moment ou d'options politiques personnelles ; elles s'expriment bientôt en vérité dans des énoncés théologiques, au bénéfice de la liberté du Royaume de Dieu. Les séquelles du Saint Empire traîneront longtemps encore chez les juristes, voire chez les poètes, sans parler des partisans ; les théologiens n'en conserveront, ici et là, que des traces verbales et archéologiques.

Des nombreux indices de ce déplacement des frontières, à l'avantage de la foi apostolique, le moins significatif n'est pas la mise en échec du mythe de Constantin, relayé, en Allemagne surtout, par le mythe de Charlemagne, avoué de l'Église, protecteur du Christianisme selon l'idéal du chevalier. Papauté héritière de l'Empire romain, Empire mandaté et consacré par sa mission religieuse : de l'imbrication idéologique, mystique, politique, de ces deux données, Constantin était le symbole, après en avoir été l'auteur ; ce symbole, la liturgie l'enregistrait — le pape recevait le jour de son élection, en signe d'investiture, la chlamyde de pourpre offerte par Constantin à Sylvestre —, et la théologie officielle de l'Empire l'élaborait jusqu'à l'allégorie[2]. Tous les réformateurs, saint Bernard

1. Pour faire bref, renvoyons à l'histoire de *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, de R. FOLZ, Paris, 1953. Cf. aussi entre tant d'autres, A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, Munich, 1929 ; P. E. SCHRAMM, *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte*, dans *Studi Gregoriani*, II, Rome. 1947.

2. Cf. par exemple, HONORÉ D'AUTUN, *Gemma animae*, IV, 58, 60, *P. L.*, 172,

compris (« In his succedisti non Petro, sed Constantino », reproche-t-il à Eugène III)[1], dénonceront cette équivoque ; les apostoliques la traiteront avec mépris, et Joachim de Flore tournera en prophétie son anathème contre le premier corrupteur de l'Église spirituelle. Ainsi le mouvement apostolique vient mêler ses instincts évangéliques à la controverse des deux glaives[2].

Dernier trait de cette théologie, disons de cette politique de la grâce et de la nature : le réveil évangélique comporte enfin une sensibilité plus vive aux perspectives eschatologiques du Royaume de Dieu. Réaction normale : la réussite de la Chrétienté monastique induisait les esprits à une subtile tentation, se livrer dans la paix, et comme en avant-goût de la gloire, à la contemplation céleste : l'Église a réussi à sacraliser le monde. « Quid jam superest, nisi ut dum ei (Ecclesiae) pacis tranquillitas indulta est, a nomine quod est Jacob, in quo laboriosa ejus expressa est lucta, ad nomen illius pacis insigne prae se ferens conscendat, quod est Jerusalem » : ainsi Adam Scot, dans une élévation sur les trois états de l'Église dans l'histoire[3]. Une ère de paix sacrée, princes temporels compris, a été inaugurée avec Constantin (Othon de Freising, *Historia de duabus civitatibus*, VII, prol.); elle s'accomplit maintenant, dans l'Église rayonnante.

Dans une admirable illusion, en devenant terrestre, cet idéal eschatologique se détend, inattentif au drame du monde, à l'appel d'une Église en péril et en expansion. Le mouvement apostolique, lui, renouvelle l'espérance messianique, cherchant à déceler les signes avant-coureurs de la consommation des temps, du moins de l'urgence que dès maintenant elle impose. Ferment trouble, une fois de plus, où le pire se mélange au plus pur, dans la critique d'institutions apparemment trop bien établies. *Peregrinamur a Domino*. Voici venir les ouvriers de la onzième heure, qui vont relayer les premières équipes défaillantes. Voici le vrai peuple d'Israël, décidément libéré des servitudes terrestres. Voici la Jérusalem nouvelle, triomphant des antéchrists annoncés par les apocalypses. Voici proche

710-711, où est présenté dans le plus fantaisiste symbolisme, au fil des textes du septième dimanche après la Pentecôte, le parallélisme Salomon-Constantin.

Adam le Prémontré, *De tripartito tabernaculo* II, 13, *P. L.*, 198, 713, exaltation de la conversion de Constantin et de son extraordinaire efficacité.

1. S. Bernard, *De consideratione*, IV, 3, 6, *P. L.*, 182, 776, à Eugène III, en train de louvoyer entre le Sénat et l'Empereur. L'algarade était d'ailleurs, chez l'abbé de Cîteaux, plus morale qu'institutionnelle.

2. Sur les contextes de cette évolution — économiques, sociaux, politiques d'une part, doctrinaux d'autre part —, cf. G. de Lagarde, reprenant l'expression quelque peu anachronique d'H. Pirenne (Les villes au moyen âge, 1927, p. 201-202), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. Vol. I : *Bilan du XIII[e] siècle*. 2[e] édit., Paris, 1956.

3. Adam Scot, *Sermo 8 in adventu Domini, de triplici Ecclesiae statu*, *P. L.*, 198, 144. Cf. ci-dessus, chap. III, p. 77.

la venue de l'Esprit. Dans les déclarations et les programmes, dans les approbations pontificales, dans les sermons, dans les polémiques, dans les chroniques, ces thèmes scripturaires de l'ère messianique sont utilisés pour traduire chaleureusement une espérance en cours de réalisation. L'allégorisation de l'histoire, pour coutumière qu'elle soit, n'est pas une amplification littéraire ; c'est nous l'avons vu[1], un moyen d'exprimer le temps du Royaume de Dieu en marche, avec ses étapes et son accomplissement. La voie peut être ouverte aux interprétations d'un messianisme délirant[2]; du moins est-ce une toute autre eschatologie, qui commande un retour sur le déroulement de l'histoire, et qui procure intelligence et animation du présent par le futur[3].

Comme saint Pierre à la Communauté de Jérusalem (*Act.*, 2, 14-21), les chefs des mouvements apostoliques reprennent le texte de Joël sur le jour du Seigneur : « Je répandrai mon Esprit sur toute chair. Et vos fils et vos filles prophétiseront. Vos vieillards auront des songes, et vos jeunes gens des visions... ». Cette qualité de prophètes, classique d'ailleurs dans la tradition, et ferme dans la liturgie de l'onction, prend pour ces générations une particulière vigueur ; c'est que l'enseignement, ministère de la Parole, sous mandat de l'Église, s'exprime chez elles en forme d'un témoignage, qui lui donne un accent prophétique. Ce n'est pas verbalisme pieux si Honorius III appelle les Prêcheurs « prophètes ». Il ne s'agit pas de prédictions de l'avenir, même si, dans les chroniques franciscaines et dominicaines, le goût du merveilleux en tourne ainsi la formule ; mais d'une perception de foi qui donne à l'enseignant l'aptitude à présenter dans son urgence l'exécution en cours du plan de Dieu, surtout lorsqu'on l'éprouve dans l'attente du retour du Seigneur. L'interprétation des événements, dans une telle perspective, prête alors, comme toujours, à des fantaisies, scabreuses ou infantiles ; elle demeure, sous ces broussailles, la manifestation d'un charisme, intérieur, chez un François ou un Dominique, au magistère commun de l'Église. Ce sont toutes les chroniques et légendes qu'il faudrait analyser ici : elles sont à leur manière, contenu et genre littéraire, de bons témoins théologiques et apostoliques, au milieu des appesantissements sociologiques contemporains.

Ainsi peut se définir ce réveil évangélique, par une présence de l'Évangile, non seulement du fait qu'on en reprend le texte dans sa lecture directe et sa densité littérale, mais aussi et solidairement parce que la Parole de Dieu est annoncée comme actuelle, par l'action de l'Esprit, dans une Église maîtresse, et dans une théologie renouvelée.

1. Cf. chap. III, p. 82.

2. Quelques exemples dans P. Alphandéry, *Notes sur le messianisme médiéval latin (XI[e]-XII[e] siècles)*, dans le rapport de l'École pratique des Hautes-Études de 1912, Paris, p. 1-29.

3. Le *De triumphis Ecclesiae* de Jean de Garlande (première moitié du XIII[e] s.) n'a évidemment pas cet accent eschatologique des Mendiants.

XII

L'ENTRÉE DE LA THÉOLOGIE GRECQUE

Les historiens du moyen âge s'accordent pour reconnaître comme un événement majeur, dans l'évolution des doctrines philosophiques, la pénétration soudainement accélérée des œuvres d'Aristote, au cours du XIIIe siècle. Cette « crue de l'aristotélisme », par la diffusion des traductions et l'effort des curiosités, a recouvert successivement, avec les réactions que l'on sait, le domaine de la logique (*logica nova* : Analytiques et Topiques, autour de 1160), puis celui de la physique et de la métaphysique dès les années 1200, de l'anthropologie, enfin, à partir de 1250, de la morale et de la politique. Ce fut là non seulement l'apport sensationnel d'un capital antique jusqu'alors inconnu, ou connu seulement par d'insuffisants intermédiaires, mais, dans l'évolution générale des mentalités, une ligne de partage, de chaque côté de laquelle, pendant des siècles, se polarisent les tendances, les problèmes, les solutions.

Les historiens de la théologie ont donné grande attention à ce phénomène philosophique, qui évidemment exerça de profondes répercussions dans le domaine des connaissances religieuses, non seulement au titre pédagogique d'instruments dialectiques, comme il en était jusqu'au XIIe siècle, mais encore dans la construction intérieure de la théologie s'organisant en une science. Ainsi a-t-on, non sans grand excès, divisé en deux âges le millénaire médiéval, le premier où en continuité avec les Pères, sous des formes variées, régnait Platon, le second, à partir du XIIIe siècle, et plus intégralement « scolastique », où dominait Aristote, malgré de notoires pressions platoniciennes.

L'influence de cette crue ne doit certes pas être réduite ; mais peut-être a-t-elle monopolisé, en histoire de la théologie, une attention qui aurait dû la situer à l'intérieur des phénomènes religieux proprement dits, ce qui en modifie les comportements et l'équilibre — saint Thomas ne sera pas un simple Aristote « baptisé » —, une attention aussi qui aurait dû se porter de plus près sur un phénomène analogue, non point toujours parallèle, ni en chronologie ni surtout en doctrine, ni sans doute en extension, mais plus directement interessé à l'évolution de la théologie, s'il est vrai que le savoir théologique, même constitué en système scientifique, trouve son inspiration et sa règle dans une tradition proprement

religieuse. S'il y eut, de 1150 à 1250, une crue de l'aristotélisme, on peut dire qu'il y eut aussi, à la faveur des mêmes curiosités en éveil par la découverte et la traduction des textes anciens, une crue de la théologie grecque, qui provoqua, à sa manière, et, il est vrai, sans le même succès, un ensemble de réactions vives dans le développement des doctrines religieuses.

Nous n'avons pas ici à dresser la carte de cette occupation spirituelle de l'Occident par l'Orient. Elle serait d'ailleurs, croyons-nous, beaucoup moins définissable que celle de l'occupation aristotélicienne, laquelle nous apparaît elle-même, avec les travaux de l'*Aristoteles latinus*, de plus en plus complexe, et comme broussailleuse, dans une diffusion extrêmement variable, jusque chez les mêmes écrivains. Ainsi, et plus encore, en va-t-il pour la diffusion des écrits et la pénétration des théologies des Docteurs grecs. Du moins pouvons-nous fixer quelques points de repère, dans cette occupation et dans les résistances qu'elle suscita en une terre couverte en entier par les floraisons et par le prestige incontesté de saint Augustin[1].

Ce n'est pas qu'il s'agisse d'une soudaine révélation, pas plus que pour Aristote. Tout un capital antérieur était acquis, et notoirement intégré à la théologie occidentale. Pour nous en tenir au XIIe siècle, les grandes œuvres des premières décades, celles d'Abélard, d'Hugues de Saint-Victor, de Pierre Lombard, manifestent quel bon profit en fut tiré ; l'analyse des divers florilèges confirme cette influence. La tradition Denys-Érigène joue dès lors assez activement, comme en témoignent l'évolution doctrinale d'un Honorius d'Autun ou le commentaire de la *Hiérarchie céleste* d'Hugues de Saint-Victor. Autour de ce cas majeur, et à lui seul suffisant, des influences mineures s'exercent : lecture d'extraits d'Origène, textes de Grégoire de Nazianze, copies ici et là d'œuvres entières, sans parler de la circulation des traductions de Rufin qui rendaient accessibles dès longtemps, avec les homélies d'Origène et les discours des Cappadociens, les *Sentences* d'Évagre, la *Regula* de saint Basile, l'*Histoire des moines*, etc. Un saint Ambroise, par ailleurs, véhiculait pour son compte bien des ressources exégétiques et spirituelles d'Origène. Cîteaux, à lui seul, révélerait la densité de ses influences ; le traditionnel Lombard lira des premiers la traduction récente de Jean de Damas, et Gratien lui-même laisse passer

1. Pour le détail, se reporter aux monographies existantes, qui seraient à poursuivre à divers niveaux : multiplication, diffusion, itinéraire des ms. ; catalogue des bibliothèques ; pénétration dans les florilèges et recueils de sentences ; exégèse de l'Écriture ; après quoi seulement imprégnations doctrinales. Cf. comme cadre général, J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, 2e édition, Bruxelles-Paris, 1948, qui traite spécialement de l'entrée de Jean de Damas. Pour les milieux et entreprises de traduction, Ch. H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge (Mass.), 1924, est déjà ancien, mais reste valable. A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum XII. Jahrh.*, Munich, 1949, s'arrête malheureusement à l'entrée du XIIe siècle. J. T. Muckle, *Greek works translated directly into Latin before 1350*, dans *Med. Studies*, 4 (1942), p. 33-42, 5 (1943), p. 102-114

quelques textes cueillis dans les florilèges en circulation. La fréquence des termes grecs, tant chez un Rupert de Deutz que chez l'historien Orderic Vital († v. 1143) ou le poète-théologien Alain de Lille, suffirait à manifester un goût qui ira bientôt jusqu'au caprice de la mode, par exemple dans les titres d'ouvrages, *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor, *Dragmaticon* de Guillaume de Conches, *Metalogicon* de Jean de Salisbury, et déjà *Liber pancrisis* en tête du recueil de sentences anciennes et modernes (école de Laon). Enfin et surtout, Gilbert de la Porrée († 1148) se complaisait dans l'intelligence des Grecs, et le trait décisif de son école sera une attention, inexperte souvent mais presque jalouse, aux textes des Grecs.

Ce trait, précisément, fortement marqué, nous amène à percevoir, dans la seconde moitié du siècle, une croissance notable de la crue ; les divers afflux antérieurs s'élargissent, pour atteindre des rivages de plus en plus étendus, au moment où l'expansion des écoles multiplie les moyens d'investigation et dilate la surface des domaines de la haute culture. Hugues de Saint-Victor commentait la *Hiérarchie*, mais ni Abélard, ni saint Bernard, ni le Lombard ne citaient utilement Denys ; et l'anthropologie cappadocienne n'émergeait pas sous les lieux communs augustiniens. Nous voici au point où, vers 1160, l'accroissement quantitatif de la connaissance des textes, détermine en qualité mentale la conscience d'une originalité doctrinale des Grecs. *Orientale lumen.*

On pourrait prendre pour témoin, une fois de plus, Jean de Salisbury, dont la correspondance avec Jean Sarrazin (avant 1166) nous informe à point sur un épisode important de cette révélation grecque : la lecture renouvelée et intensive de DENYS. La traduction de Scot Érigène était, il est vrai, en circulation et Jean Sarrazin lui-même, comme Hugues de Saint-Victor et avant lui (sans doute vers 1140), avait entrepris déjà un commentaire de la *Hiérarchie céleste*. Mais cette entreprise lui avait fait éprouver l'obscurité du mot à mot de Scot, et son zèle s'était attaché — comme jadis Boèce, après la même expérrience sur la logique d'Aristote — à la besogne modeste de constituer en vocabulaire latin les concepts déconcertants de Denys, « ut Francis suis beatus Dionysius plenius innotescat »[1]. Si, de fait, la version nouvelle ne supplanta pas celle d'Érigène, et n'exerça son efficacité singulière que vers le milieu du siècle suivant, elle demeure significative des curiosités ouvertes et des besoins ressentis, que révèlent par ailleurs à ce moment la multiplication et la circulation intensifiées de la version érigénienne.

Ce relatif échec est du reste, dans ce premier secteur gréco-latin,

1. C'était le vœu de JEAN DE SALISBURY, *P. L.*, 199, 162. Cf. G. THÉRY, *Documents concernant Jean Sarrazin réviseur de la traduction érigénienne du corpus dionysiacum*, dans *Arch. hist. doct. litt. M. A.*, XVIII (1950), p. 45-87

l'indice des deux faits importants. D'abord Scot Érigène, l'*interpres*, reste lié au crédit de Denys jusqu'à la crise de 1210-1225 ; ici et là se sont bien exprimées contre lui de fortes suspicions[1], mais les admirateurs du *De divisione naturae* ne furent pas bloqués pour cela, ni écarté le secours de son interprétation textuelle. On amollira telle formule moniste, on blâmera telle opinion risquée, comme celle qui présente la distinction des sexes comme une suite du péché ; mais on ne tentera pas l'impossible entreprise de dissocier les thèmes érigéniens de leur base dionysienne.

Deuxièmement, Scot fournit à l'interprétation de Denys, qui va y trouver une assiette opportune, entre une latinisation nécessaire et une authenticité abrupte, un riche contexte littéraire et doctrinal. D'une part en effet, il procure aux lecteurs dionysiens un commentaire de la *Hiérarchie céleste*, et surtout une construction personnelle du système dans son *De divisione naturae*, dont les éléments vont imprégner l'exégèse de Denys, et même pénétrer par fragments dans les gloses courantes de certains corpus ; c'est d'ailleurs le temps d'une multiplication des manuscrits de l'œuvre elle-même, alors que Hugues de Saint-Victor n'en connaissait que les premiers paragraphes, en circulation sous le titre *De decem categoriis in Deum*[2]. C'est dire le rôle d'Érigène, s'il est vrai qu'il « n'est pas un commentateur docile, mais un penseur de première grandeur, égal à Denys »[3].

D'autre part, sa version véhicule souvent avec elle, depuis le IXe siècle, le précieux capital dont l'avait entouré, dès 875, Anastase le Bibliothécaire, par sa traduction des scolies de Maxime (en réalité de Jean de Scythopolis et de Maxime) et par des gloses personnelles. Bon nombre de mss de la version érigénienne, au XIIe siècle, dérivent de ce travail d'Anastase et en diffusent les profits[4]. Se constitue ainsi, comme il arrive dans la transmission des œuvres maîtresses de l'Antiquité, un *corpus*,

1. HONORIUS D'AUTUN, en tête de sa *Clavis physicae*, note : « In quo opere quaedam minus ratione exercitatis videbuntur absona ». HUGUES DE SAINT-VICTOR réagit vivement (« Tollant ergo phantasias suas », *P. L.*, 175, 955) contre l'interprétation des théophanies dionysiennes. JEAN SARRAZIN dit quelles précautions il va prendre dans sa traduction, vis-à-vis de son prédécesseur. L'expression la plus significative est celle de Guillaume de Malmesbury († v. 1142), défendant Scot contre les « rumeurs sinistres » qui circulent à son sujet : « Composuit etiam librum... propter perplexitatem quarundam quaestionum solvendam bene utilem, si tamen ignoscatur ei in quibusdam, quibus a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos acriter oculos intendit ; quare et hereticus putatus est ». *De gestis pontificum anglorum*, 5, 240, *P. L.*, 179, 1652).

2. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, III, 2 : « Theologus... nostri temporis Joannes Scotus de decem categoriis in Deum ». Sur la multiplication des mss au XIIe siècle, cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, Louvain-Paris, 1933, et les travaux du P. Théry sur la transmission de Denys au moyen âge.

Ajouter la diffusion très notable de l'homélie sur le prologue de S. Jean, cf. CAPPUYNS, *ibid.*, p. 231-232.

3. H. DONDAINE, ouvr. cité *infra*.

4. Sur les neuf mss dérivant en droite ligne de ce travail, six datent du XIIe siècle. Cf. H. DONDAINE, *infra cit.*, p. 35.

dont l'importance ne saurait être ménagée, dès là qu'on veut observer, au niveau des textes, les évolutions doctrinales commandées de près par un si riche appareil exégétique. De ce *corpus* dionysien, dans la seconde moitié du siècle, toute la substance appartient à la pensée grecque, alors que, au XIIIe siècle, s'en constituera un nouveau, enregistrant les essais occidentaux pour latiniser Denys[1].

On peut mesurer l'élargissement de l'influence dionysio-érigénienne en comparant les citations faites par les *Sententiae divinae paginae* (école de Laon, vers 1120) à l'exploitation massive par le *De fluxu entis* (fin du siècle), — en observant l'admirable élaboration du traité des « noms divins », chez un Alain de Lille par exemple, — en passant des citations décoratives et pieuses du cistercien Isaac de l'Étoile († v. 1169)[2] au traumatisme doctrinal d'Amaury de Bène, le condamné de 1210.

Cette condamnation de 1210-1225, provoquée autant par la résistance des « latins » que par les risques graves de la pensée érigénienne, devait peu à peu rendre Scot très suspect, sans qu'il cessât d'être séduisant ; des blocs entiers continueront de passer sous le couvert du nom de Maxime[3] Le crédit de Denys, disciple de saint Paul, demeurera inviolable, couvrant d'ailleurs des éléments valables de son interprète, décidément assimilés. Malgré la crue de l'aristotélisme, l'Aréopagite commande la théologie du XIIIe siècle.

MAXIME pénétrait donc, par les scolies d'Anastase, dans le sillage de Denys et d'Érigène : c'est là seulement que le XIIe siècle le fréquente, dans les traités surtout où il se trouvait être le seul commentateur, les *Noms divins* entre tous, ce qui lui vaudra d'être appelé, jusqu'en plein XIIIe siècle, le *Commentator*. C'était de quoi nourrir la théologie négative ; c'était de quoi infléchir vers le créationisme les formules émanatistes d'Érigène (mais Érigène, traducteur et admirateur de Maxime, ne les infléchissait-il pas lui-même ?) ; ce n'était pas de quoi rendre efficaces les positions personnelles de Maxime, en particulier les éléments aristotéliciens de sa vision du monde ou ses options christologiques, pas plus que la traduction du *De caritate* par Cerbanus[4] ne pouvait sensibiliser le Lombard à l'origénisme (modéré) de notre théologien oriental. Son anthropologie, son analyse de l'action humaine en particulier, passèrent davantage, mais à l'intérieur des textes et doctrines de Némésius, qu'il avait pris à son compte[1].

1. H. DONDAINE, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Rome, 1953, a débrouillé les étapes et les éléments de cette suggestive évolution.

2. Cf. A. FRACHEBOUD, *Le Pseudo-Denys l'Aréopagite parmi les sources du cistercien Isaac de l'Étoile*, dans *Collectanea Ord. Cisterc. Ref.*, IX (1947), p. 328-341 ; X (1948), p. 19-34.

3. 102 pièces, représentant environ 40 colonnes de Migne, et recueillant en fait tous les thèmes érigéniens, composent ce Pseudo-Maxime. Cf. H. DONDAINE, *op. cit.*, p. 84-89.

4. Cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Bruges-Paris, 1948, p. 394-405.

Si Maxime est accessible aux Latins, c'est dans l'ambiance de GRÉGOIRE DE NAZIANZE (qu'il avait commenté dans les *Ambigua* —, traduits et révélés par Érigène, une fois de plus, mais peu répandus) : Denys, Grégoire « le théologien », Maxime, ce sont par excellence les « Grecs », dont on commence à sentir, malgré l'effritement textuel des florilèges, l'originalité. « Summis theologis Dionysio, et Gregorio atque Maximo probantibus », dit déjà Honorius d'Autun, dans sa *Clavis physicae*, farcie d'Érigène[2]. La trilogie est significative, et historiquement valable ; elle joue très légitimement, tant en tonalité générale que dans les domaines de la christologie et de la théologie trinitaire. La « réalisme » platonicien, dans cette coulée (Maxime, Grégoire) est profondément modifié, détourné du primat de l'idée (forme) réalisant l'abstraction, vers le sens de l'individu dans son unité concrète.

Grégoire de Nazianze était certes depuis toujours connu et cité ; mais un *Nazianzenus* latinisé, dans l'excellente version de Rufin qui moulait la pensée du Grec dans les catégories latines, au point de la fondre parfois avec celle de Grégoire le Grand. Quoiqu'elles soient les indices d'une curiosité renouvelée, la traduction demandée à l'évêque de Salerne, Alfano, par Guillaume II de Sicile († 1166), ou la mise en circulation du cinquième discours sur le Saint-Esprit (absent de Rufin), n'apportaient pas un capital effectivement plus étendu. C'est plutôt sur place, à Constantinople même, et à la faveur des controverses sur le *Filioque*, que les théologiens latins en résidence et en activité auprès des Comnènes, tel un Hugues Éthérien, éprouvèrent par leur lecture directe et captivante l'originalité des docteurs cappadociens, Grégoire et Basile en particulier. Plus ou moins consciemment ils bénéficièrent du bel équilibre spirituel et rationnel de leur théologie, ainsi que de leur équipement conceptuel ; et c'est là que, expressément ils trouvèrent aliment pour une « théorie » (θεωρία, à la fois spéculative et contemplative) du mystère de Dieu et de la Trinité. A lire la correspondance de Hugues de Honau et de Pierre de Vienne avec Hugues Éthérien[3], qui a abouti à la composition du *Liber de differentia naturae et personae* (Éthérien) et du *Liber de diversitate naturae et personae* (Honau), comme aussi à voir le ton si animé du *Liber de vera philosophia*, on se rendra compte de l'intelligence lucide et passionnée avec laquelle ces Latins lisent les textes où s'exprime une conception

1. Cf. R.-A. GAUTHIER, *S. Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, dans *Rech. th. anc. méd.*, XXI (1954), p. 51-100.

2. Cité par M. T. D'ALVERNY, d'après le ms. Paris Nat. lat. 6734, p. 7, dans *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, dans *Arch. hist. doct. litt. du m. â.*, XX (1953), p. 47.

3. Éditée et commentée par A. DONDAINE, *Hugues Esthérien et Léon Toscan*, dans *Arch. hist. doct. litt. du m. â.*, 19 (1952), p. 67-134.

jusqu'ici mal connue chez eux de la vie trinitaire. Un certain maître Adhémar, chanoine de Saint-Ruf (Valence), ami précisément de l'auteur du *Liber de vera philosophia*, ne cessa de scruter les textes et de recueillir les autorités contre les « nouveautés » sabelliennes des Latins[1].

En fait, aucune grande œuvre n'en sortira en Occident ; du moins la constitution de florilèges nouveaux ne cessera plus de mettre en question (en « questions disputées ») la théologie traditionnelle des Latins. En plein XIIIe siècle, pour satisfaire aux besoins de la controverse sur la vision béatifique (autour de 1240-1250), Richard Rufus, à Oxford, dressera un long catalogue d'autorités[2] ; et saint Thomas, on le sait, recourrera à ces dossiers, tant dans sa réfutation des Grecs *(Contra errores Graecorum)* que pour une exégèse plus nourrie de l'Évangile *(Catena aurea)*.

Grégoire de Nysse se rattache lui aussi à cette théologie ; mais son influence personnelle fut décisive dans un autre domaine, renforcée d'ailleurs par la traduction (Burgundio) et la diffusion d'un ouvrage, à lui faussement attribué, mais à point animé du même esprit, le *De natura hominis* de Némésius, doublant l'authentique *De formatione hominis* : c'est le domaine de l'anthropologie, surnaturelle et naturelle à la fois. L'homme, sujet de la grâce, est constitué selon les lois d'une nature, entre Dieu et la matière, et la prise en considération de cette nature nous introduit à l'intelligence du statut et du dynamisme de la grâce, coulée dans cette nature. Expression physique du *Nosce teipsum*. Il y a une *physica animae* que le théologien doit connaître. Némésius relayait ainsi les analyses aristotélicienne et stoïcienne, plus ou moins adroitement amalgamées.

Alfano (avant 1150) avait jadis traduit l'œuvre du Ps.-Grégoire, qui circule alors sous le titre de *Premnon physicon* : « Si vous voulez une bonne vue d'ensemble de la doctrine théologique de l'âme selon les docteurs chrétiens, dit Jean de Salisbury, lisez le *Premnon physicon*[3] ». Burgundio en faisait à ce moment même une nouvelle traduction (1155).

1. Ce « magister A. » parcourut pendant trente ans les bibliothèques de France, d'Espagne, d'Italie, de Grèce « legendo et relegendo innumerabilia volumina », pour démontrer que le fameux axiome trinitaire des Latins : « Quicquid in Deo est, Deus est » était inconnu des Pères. Il composa une *Collectio* en 24 distinctions, qu'il envoya entre autres au pape Alexandre et à l'auteur du *De vera philosophia*. Cf. F. Pelster, qui identifie Adhémar de Saint-Ruf, écrivant vers 1180, *Die anonyme Verteidigungsschrift der Lehre Gilberts von Poitiers im Cod. Vat. 561*, dans *Studia mediaevalia... R. J. Martin*, Bruges, 1948, p. 113-146.

2. Richard Rufus, *Comm. in Sent.*, ms. Oxford, Balliol 62, fol. 15v-16 ; cité et résumé H. Dondaine, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Rome, 1953, p. 110, note.

3. Jean de Salisbury, *Metalogicon*, IV, 20 : « Quod si quis non potest evoluere [les nombreux traités des docteurs de l'Église], vel *Prenonphisicon* legat, librum de anima copiosissime disputantem ». *Premnon physicon*, c'est le titre significatif qu'avait donné Alfano à sa traduction ; cela signifie, dit-il dans son prologue, *Stipes naturalium*, c'est-à-dire que la doctrine de la nature de l'âme est la branche principale d'où sont sorties les sciences de la nature.

C'est sur ces divers traités grecs que travaillèrent Guillaume de Saint-Thierry *(De natura corporis et animae)*, le Pseudo-Hugues de Saint-Victor *(De medicina animae)*, Richard de Saint-Victor *(Benjamin minor et major)*, et tant d'autres ; à la fin du siècle, Godefroid de Viterbe, par ses citations dans les trois éditions de sa *Memoria saeculorum* (ou *Pantheon*, 1186-1187), répercutera le crédit de Némésius. On en peut suivre l'usage à la trace des vocabulaires grecs qui, dans ce domaine psycho-physique, passent alors en néologismes dans la langue latine, scolaire ou spirituelle : *ἡγεμονικόν-principale mentis*, *σύμπλασις-conformatio*, etc.[1], sans parler d'affluents nouveaux pour *analogia*, *animus*, *natura*.

Saint Jean Chrysostome ne présente pas la même densité spéculative ; mais ses homélies sur saint Matthieu et sur saint Jean, pour la traduction desquelles le pape Eugène III sollicita un manuscrit du patriarche d'Antioche à l'usage de Burgundio (Matt., 1151 ; Jean, 1173), eurent une très active circulation jusqu'en pleine scolastique[2]. Quelques textes sur l'incompréhensibilité de Dieu (homélies sur Jean), lus avec une ferveur sans scrupule au XIIe siècle, dans le voisinage de Denys, firent bientôt question, quand la querelle de la vision béatifique exigera une analyse technique[3].

Origène posait, comme toujours, plus de problèmes. Sa réputation compromise limita sans doute la lecture de ses œuvres, mais ne bloqua pas l'attrait que toujours il exerça, y compris par son « suavissimum eloquium » (Pierre de Celles, *Epist.* 167, *P. L.*, 202, 610). Si Arnaud de Bonneval (*Hexaemeron*, *P. L.*, 189, 1522) répercute, comme tout le monde, la traditionnelle condamnation de sa théorie de l'incarnation des esprits et de l'apocatastase finale, Cîteaux semble avoir conservé grand goût à la lecture de ses œuvres[4] et l'accusation de Bérenger le scolastique incri-

1. On notera que plusieurs relèvent de la philosophie stoïcienne, qui avait si aigu le sens de l'unité cosmique. L'ἡγεμονικόν stoïcien devient, chez les Pères, le lieu de l'image de Dieu, la capacité humaine de la grâce, l'organe des expériences mystiques.

2. Cf. L. Tropia, *La traduzione di Burgundio Pisano delle omilie di S. Giovanni Crisostomo sopra Matteo*, dans *Aevum*, 26 (1952), p. 113-130.

Des extraits d'un *Pseudo*-Chrysostome, homélies sur le Symbole (en réalité un évêque Jean, du VIe siècle), ont été mis en circulation par Abélard, dans un dossier sur la procession du Saint-Esprit (*Theol. Christ.*, *P. L.*, 178, 1302-1303), qui alimentera ensuite le Lombard et beaucoup d'autres. En réalité le bagage patristique grec d'A. demeurait très court. Cf. A. Dondaine, *Contra graecos, Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*, dans *Arch. Fratr. Praedic.*, 21 (1951), p. 395-399.

3. Cf. H. Dondaine, *L'objet et le medium de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle*, dans *Rech. th. anc. méd.*, 19 (1952), p. 60-130 ; p. 100-102, édition du texte de Burgundio, sur l'incompréhensibilité de Dieu.

4. Cf. L. Leclercq, *Saint Bernard et Origène d'après un ms. de Madrid*, dans *Rev. bénédictine*, 59 (1949) p. 183-195 ; *Origène au XIIe siècle*, dans *Irenikon*, 24 (1951), p. 425-439 ; *Nouveaux témoignages sur Origène au XIIe siècle*, dans *Mediaeval Studies*, 15 (1953), p. 104-105.

minant saint Bernard d'avoir plagié Origène (*Apologeticus*, *P. L.*, 178, 1863) est pleine de signification, tout comme les murmures que provoqua un jour parmi ses moines à Cîteaux une mention de l'Alexandrin (*De diversis*, sermo 34, *P. L.*, 183, 632). Elisabeth de Schönau estime que la profondeur de l'exégèse d'Origène compense largement ses erreurs, redevables à sa trop grande ferveur plus qu'à la malice[1] ; la moniale visionnaire ne disait évidemment pas cela d'elle-même, et ne faisait que répercuter le sentiment de beaucoup, tel celui de ce maître anonyme qui, décrivant l'équipement d'une bonne interprétation de l'Écriture, déclare trouver chez Origène « de magnifiques roses parmi ses épines et de belles grappes au milieu des ronces »[2].

De fait, par delà les opinions particulières désormais classées, y compris avec le relai de Jean Scot au début du XIIe siècle, Origène ne cesse d'être le maître d'un certain type d'interprétation scripturaire, que saint Ambroise avait jadis, non sans sa lourdeur romaine, acclimaté en Occident. Son exégèse « mystique », particulièrement pour le Cantique des cantiques, ses principes du « sens spirituel », non seulement ne seront jamais évacués du capital chrétien où ils font partie de la science de l'Écriture, mais retrouveront spontanément écho et vigueur, comme il en fut chez un saint Bernard. Les excès de l'allégorie alourdissent péniblement, à chaque fois, méthode et interprétation, et, dans la seconde partie du siècle, ils firent problème à tout un courant scripturaire[3] ; mais aussi, comme en toute renaissance évangélique, se renouvellera cette séduction, fondée sur l'ambiguë et paradoxale dimension « spirituelle » grâce à laquelle l'Écriture assure sa continuité historique et prophétique, là même où est menacée, par une intériorisation abusive, sa perspective sociale et eschatologique[4]. De l'exégèse monastique de Rupert de Deutz au prophétisme extravagant de Joachim de Flore, on ne peut lire les commentateurs de l'Écriture au XIIe siècle, sans tenir la présence, directe ou indirecte, d'Origène. Le jeu subtil de la théorie des quatre sens scripturaires, exprime alors techniquement, scolastiquement, dans diverses formules (dont saint Thomas construira la meilleure en bon ordre théolo-

1. ELISABETH DE SCHONAU, Liber II visionum, c. 5 : « ... Quoniam error Origenis non ex malitia erat, sed magis ex nimio fervore, quo sensum suum immersit profunditatibus scripturarum sanctarum » (E. W. ROTH, *Die Visionem der hl. Elisabeth von Schonau*, 1884, p. 63).

2. « Nonnunquam tamen ad opera Origenis, et alia consimilia, in quibus interdum cerastes in semita tanquam explorator accedat, et ibi margaritas in lecto, et uvas in labruscis, et rosas inter spineta quaerere discat ». *Epist. Anonymi ad Hugonem de modo legendi S. Scripturam*, *P. L.*, 213, 716. Par contre, un plan (anonyme, vers 1170) d'étude scripturaire se termine par le conseil de ne pas lire Origène ; cf. Ch. TROCHON. *Essai sur l'histoire de la Bible*, Paris, 1878, p. 36-38.

3. Cf. chap. VIII.

4. Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950.

gique), cette pratique spontanée des spirituels, des écolâtres, des prédicateurs[1]. Le XIIe siècle aura mené là, sur les schémas et sous l'inspiration d'Origène (en concordisme d'ailleurs et en concurrence avec les formules latines provenant de saint Grégoire) une expérience fort enchevêtrée, mais très profitable. Il importerait — beau travail à faire — de déceler, sous les surcharges et les blocages d'exégèses disparates, les fils de cette interprétation origéniste, dans le réveil évangélique du siècle.

L'entrée de JEAN DE DAMAS présente, malgré le choc provoqué, un caractère plus homogène avec le labeur scolastique du siècle, car son *De fide orthodoxa* est une œuvre didactique et systématique spontanément assimilable à la clientèle des écoles et au but professionnel du théologien. De cette entrée, on a longuement décrit les épisodes et les effets[2]. Rappelons seulement qu'une première version, sans doute attribuable à Cerbanus, le traducteur du *De caritate* de Maxime, avait eu quelque diffusion autour de 1150 ; mais c'est la traduction de Burgundio, entreprise (1148-1150) à la requête d'Eugène III, qui présenta le Damascène à l'Occident. Les 26 citations du Lombard — les autres « Grecs » sont loin d'avoir ainsi place chez lui — symbolisent l'accueil fait aux « sentences » du Grec, et assurent son crédit, malgré l'humeur de quelques Latins et jusque dans leur milieu. Ce crédit couvrira peu à peu tout le champ de la théologie, y compris le secteur des analyses anthropologiques (nomenclature des actes humains, libre arbitre, dont la définition est contreposable à celle d'Augustin ne faisant là d'ailleurs souvent que compiler les éléments et les catégories de Némésius, à travers S. Maxime)[3] et cosmologiques (éléments dionysiens, polarisés par Maxime) ; cependant le secteur privilégié de l'influence de Jean de Damas, et quasi-unique avant 1215, est la christologie (19 citations sur 26 chez le Lombard), où l'équilibre du dualisme chalcédonien, confirmé et élaboré par Maxime, dans la lignée de qui travaillait le Damascène, décida de l'inspiration et de la construction de la christologie scolastique du XIIIe siècle, malgré les apports cyrilliens qui interviendront[4]. Ces hautes valeurs modèleront jusqu'au vocabulaire, en

1. Cf. H. DE LUBAC, *Sur un vieux distique: la doctrine du « quadruple sens de l'Écriture*, dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 347-366.

2. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*. 2e édition, Bruges-Paris, 1948, chap. 4 : *L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental*, p. 374-415.

3. Cf. R.-A. GAUTHIER, *S. Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, dans *Rech. Th. anc. méd.*, XXI (1954), p. 51-100.

4. Ainsi, alors que, commentant le Lombard, saint Thomas utilise constructivement, en christologie, une vingtaine de « sentences » grecques, il en exploite, dans le traité parallèle de la Somme, plus de 120 : déplacement des problèmes, recours à des principes métaphysiques ou psychologiques, articulation des parties, vocables techniques, connaissance précise des hérésies nestoriennes et monophysites, tout est sous l'influence déterminante des Grecs : celle du Damascène, directement, celle des chaînes

langue trinitaire et en langue christologique, dans l'imbroglio des influences philosophiques.

*
* *

On réduirait maladroitement la portée de ces diverses influences et infiltrations, si on ne considérait que leur champ technique, autour de quelques personnalités de haute culture ou de spécialistes de l'enseignement. Elles pénétraient la mentalité générale, au niveau des courants anonymes, où les théories se diffusent, non sans se dégrader d'ailleurs, en perceptions vagues, en jugements généraux, en colorations imaginatives, composant ainsi un climat spirituel extrêmement enveloppant. On le peut percevoir dans les diverses zones parathéologiques, où les formes littéraires et esthétiques rendent accessibles les plus hautes réalités religieuses au peuple chrétien, depuis les poèmes d'un Alain de Lille, les encyclopédies d'un Neckham, les satires goliardiques d'un Walter Map, les récits des chroniqueurs, le roman spirituel du Liber Balaam (qui circulait sous le nom de Jean Damascène), jusqu'aux images des sculpteurs et aux enluminures des miniaturistes, sans parler des formules de dévotion.

Ainsi donnera-t-on intérêt aux représentations figurées dont tel manuscrit de la *Clavis physicae* d'Honorius d'Autun (où, nous l'avons vu, est décrit l'univers d'Érigène et de Maxime), présente à l'imagination religieuse le cosmos symbolique des docteurs grecs chrétiens[1]. On aurait tort de ne pas discerner là, sous une physique infantile, une représentation du monde qui, malgré sa vulgarisation, nourrit le commun des esprits de hautes valeurs religieuses.

C'est d'ailleurs toute une ambiance qui s'est développée à la faveur des échanges Orient-Occident, alors multipliés du fait des croisades, et, à travers leurs avatars dramatiques, par les relations de plus en plus fréquentes entre les cours impériales. Avec la fin de l'Empire romain et les invasions, l'Occident et l'héritage antique s'étaient effondrés ; l'Orient byzantin et musulman en avaient conservé les richesses, et les pouvaient proposer à l'Ouest. Tout le moyen âge est ainsi sous l'expansion culturelle de l'Orient. Mais, avec le XIIe siècle, à mesure que les Chrétiens s'emparent de la mer et, avec elle, du trafic, des liens se tissent, et le mirage de Constantinople s'exerce sur les « barbares ». L'empereur Manuel Comnène (1143-1180) entretient avec complaisance cette atmosphère cosmopolite, et accueille avec faveur les Latins, les maîtres comme les ambassadeurs.

bibliques peu à peu mises en circulation à partir du XIIe siècle, celle des conciles orientaux. D'où la clarification théologique des « trois opinions » du Lombard sur l'union hypostatique (*III Sent.*, d. 6, c. 2), la thèse de l'*homo assumptus* ; d'où aussi le redressement des réactions monophysites des Alexandrins. Cf. I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn, 1931.

1. Cf. M.-Th. d'ALVERNY, *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, XX (1953), p. 31-81.

Un Burgundio exprime excellemment les profits techniques, culturels, théologiques de cette situation ; son entreprise de traduction ne prend sens, comme elle n'a eu son efficacité, qu'à l'intérieur des échanges, des voyages, des goûts, des modes, qui ont créé une sensibilité collective, chargée de curiosité. La scolastique porrétaine elle-même, en plein chantier théologique occidental, ne peut être comprise que dans ce climat. On aurait donc grand tort de ne relever, dans cette rencontre orientale, que les traités polémiques entre Grecs et Latins sur la procession du Saint-Esprit.

Les témoins de cette communion abondent. Anselme de Havelberg, lui-même amateur de textes et de thèmes orientaux, note, dès 1136, à propos du débat public avec Nicétas sur le *Filioque*, la présence de « tres viri sapientes, in utraque lingua periti », le pisan Burgundio, le vénitien Jacques, l'italien Moïse de Pergame[1]. Guillaume le Mire, médecin avant d'entrer au monastère de Saint-Denis (abbé 1172-1186), rapporte de son voyage en Syrie un paquet de livres grecs, et rend à l'exégète Herbert de Bosham, soucieux de sources antiques, le service de lui traduire des textes grecs, « belle besogne, dit-il , et pas difficile pour moi »[2]. Léon le Toscan, pour satisfaire les émotions religieuses d'un chevalier catalan en résidence à la cour de Manuel, traduit la messe de saint Jean Chrysostome (vers 1180), et Nicolas d'Otrante celle de saint Basile, pour répondre au désir de son archevêque (avant 1198)[3]. Sicard de Crémone, qui ignorait la liturgie byzantine dans son *Mitrale* (v. 1185-1190), en fera état dans ses œuvres ultérieures, profitant de son service auprès du légat Pierre de Capoue en Orient. Et ainsi de suite.

La carrière, le crédit, les œuvres de Hugues Éthérien (à Constantinople, avec son frère Léon Toscan, avant 1166, jusqu'en 1180) couvrent au mieux les divers champs de travail et d'échange, qui sont alors en pleine fécondité, depuis la défense de l'orthodoxie de la foi jusqu'à la documentation des maîtres occidentaux devenus friands de la grande tradition grecque[4]. Joachim de Flore enfin, dont le destin et l'inspiration furent pour une grande part déterminés par son séjour à Constantinople (vers 1158), ajoute un domaine extraordinaire à cette géographie spirituelle des échanges entre les deux Chrétientés.

Il n'est pas juqu'à l'évolution des institutions monastiques qui ne soit marquée par cette communion. Ce n'est pas arbitrairement qu'on a observé les apparentements orientaux des formes cénobitiques nouvelles et de l'érémitisme, lorsque l'idéal des Pères du désert créa une mauvaise conscience à la splendeur de Cluny. Le lien n'est certes pas accidentel,

1. ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogi*, II, 1, *P. L.*, 188, 1163.

2. Cf. B. SMALLEY, *A commentary on the Hebraica by Herbert of Bosham*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, 18 (1951), p. 38-40.

3. Cf. note suivante.

4. Cf. A. DONDAINE, *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, dans *Arch. Hist. doct. litt. du m. â.*, 19 (1952), p. 67-134.

chez ces spirituels, entre l'ascétisme anachorétique et la θεωρία divine, dont la commune réviviscence apparaissait au cluniste Matthieu d'Albano comme une nouveauté présomptueuse de ces « sectatores novitatis » (Orderic Vital, *Hist. ecclec.*, III, 13, 4), contre la tradition cénobitique de l'Occident. C'est précisément Guillaume de Saint-Thierry, bien placé institutionnellement et spirituellement au nœud de ces évolutions, qui employa cette expression *Orientale lumen* : « Ils apportent, déclare-t-il (1145), en parlant des Frères du Mont-Dieu, dans les ténèbres de l'Occident la lumière de l'Orient, dans la froidure des Gaules la ferveur de l'antique Égypte », et ils les soutient fermement contre leurs adversaires qui « impuissants à obscurcir l'évidente lumière de la vérité, recourent à la raillerie, et du seul mot de nouveauté font l'argument de leur critique » (*Epist. ad fratres de Monte Dei*, init., *P. L.*, 184, 307). On a eu raison de rapprocher de cette querelle monastique la réaction philosophique et théologique des augustiniens latins contre l'entrée de la théologie orientale[1].

∴

Autant que par les points et les volumes de pénétration, c'est par ces résistances que nous pouvons mesurer la conscience progressive qu'ont pris les Occidentaux de l'originalité doctrinale de leurs partenaires orientaux. Voyageurs et traducteurs, un Anselme de Havelberg, un Burgundio, avaient certes le sentiment de découvrir des richesses, sous le mirage toujours puissant de Constantinople ; ils n'avaient pas l'expérience des tensions possibles entre les doctrines. Honorius d'Autun, disciple de saint Anselme, avait ultérieurement adopté à la lettre des textes de Denys-Érigène, sans dénoncer un changement d'univers. Guillaume de Saint-Thierry, très accessible à l'anthropologie grecque, critique vivement Gilbert de la Porrée, grand amateur des Grecs, sans que leur opposition se manifeste sur le terrain de la rivalité Orient-Occident. Pierre Lombard fut des premiers, dès ses *Collectanea* (1142), à enregistrer des textes de Jean de Damas, sans que son augustinisme éprouvât le moindre scrupule, et, dans les *Sentences*, il combat vivement la thèse de Gilbert par une série d'« autorités » de saint Augustin, sans pressentir le sous-sol grec de son adversaire.

Mais les scrupules s'éveillent bientôt avec les sensibilités. Le concordisme Augustin-Denys entrepris par le *De fluxu entis* ne va pas sans un effort conscient et grossièrement habile. Les disciples de Gilbert cultivent avec passion les Grecs, dans le juste sentiment qu'ils trouvent là, pour défendre leur maître, des autorités qualifiées ; cf. la correspondance de

1. Cf. J. M. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940, chap. III : *Orientale lumen*. Et Ch. Dereine, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XIIe siècle*, dans *Rev. du moyen âge latin*, 1948, p. 82.

Hugues de Honau et de Hugues Éthérien (avant 1179)[1]. En tout cas, les « Latins » éprouvent désormais humeur et irritation contre ces « Grecs » intrus dont s'offusque, non sans raison, leur docilité augustinienne. Scot Érigène le constatait déjà : c'est au nom d'Augustin que la résistance s'organisait contre les doctrines « de Grégoire le théologien, de Maxime, d'Ambroise » (*De div. nat.*, 5 ; *P. G.*, 122, 880, 987, 990, 1015). De fait c'est là l'un des points de cristallisation de l'opposition entre disciples du Lombard et Porrétains.

A partir du concile de Reims (1148) qui avait révélé jusque sur le plan officiel de l'Église le conflit des *auctoritates*, les résistances s'affirment contre les autorités nouvellement introduites, entendez les textes des docteurs grecs. Robert de Melun, l'un des meneurs du concile, en entreprend le procès dans son manifeste — car telle est la fameuse préface de ses *Sententiae* (entre 1152-1160) —, tantôt attaquant de face méthode et conclusions, tantôt tournant en décision ces *greculi* dont il se flatte d'ignorer la langue. « Qua ratione, quo fructu, me qui linguam grecam omnino ignoro, ad fidei cognitionem promovendam greca locutione id agere malunt quam latina ? » (éd. Martin, p. 38).

Eberhard de Bamberg, dans sa controverse avec Gerhoch de Reichersberg sur les problèmes christologiques (avant 1169), déprécie longuement les écrits grecs invoqués par son correspondant : « Minus authenticum est quod a Graecis vos accepisse dicitis » (*Epist.* 16, *P. L.*, 193, 555). Hugues de Fouilloy (v. 1160) refuse d'employer « des expressions grecques, ou barbares et inusitées, qui troublent les simples » (*P. L.*, 176, 1131).

Gautier de Saint-Victor, on n'en sera pas surpris, dénonce « les erreurs et les hérésies » de Jean de Damas (1178) ; il dresse violemment « la Trinité d'Augustin contre la fausse Trinité de Jean Damascène qui le contredit radicalement » (*Contra quatuor labyrinthos Franciae*, Addit., éd. Glorieux, p. 315-316), et demande ce que peut faire, face aux autorités orthodoxes, ce « nescio quis Johannes Damascenus » (*ibid.*, III, 13, p. 265). Un adversaire d'Abélard (Ps.-Guillaume de S. Th.) s'en était pris jadis de même à saint Maxime, traité comme responsable des erreurs du dialecticien : « Id trahere videtur a quodam Maximo, quem puto graecum fuisse, quem et Joannes Scotus usque ad haeresim imitatus est » (*Disputatio altera adversus Abaelardum*, I, *P. L.*, 180, 288).

Les disciples du Lombard, pendant la fin du siècle, tel Prévostin critiquant ces « quidam quibus placet graeccisare » (*Summa*, ms. Paris Nat. lat. 14526, fol. 18 [rb]), continuent une opposition que ne parviendra pas à purger la condamnation répétée de Scot Érigène (1210, 1225), devenu le bouc émissaire, non sans juste motif des « erreurs » grecques. Il est à présumer que la crise de 1242, en plein essor de la théologie à

1. Éditée et commentée par A. Dondaine, *loc. cit.*

l'Université de Paris, trouve là, sur toute une série de positions, sa raison profonde, dans les milieux précisément des Ordres mendiants, que le réveil évangélique avait sensibilisés à certaines inspirations des docteurs orientaux[1]. Par delà les humeurs et les maladresses, ce ne sont pas là simples épisodes, mais en profondeur l'épreuve de deux théologies qui, à l'intérieur de l'orthodoxie, abordent et expriment le même mystère de Dieu et de son économie, dans une foi identique, mais par des voies différentes, s'il est vrai que ce mystère ne peut être totalement énoncé et construit par la raison théologique.

1. Cf. M.-D. Chenu, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle*, dans *Mélanges A. Pelzer*, Louvain, 1947, p. 159-181.

XIII

ORIENTALE LUMEN

C'est sans doute par une rencontre fortuite que, pendant les premiers sursauts des mouvements évangéliques, se développe, dans le secteur de la haute culture doctrinale, une vive et efficace curiosité pour le capital de la Chrétienté orientale, en voie de découverte. De fait, des interférences vont jouer dans les esprits, et dessiner jusque dans les écoles une carte spirituelle fort complexe. C'est, il est vrai, saint Augustin qui, en Occident, a été communément l'inspirateur des mouvements de réforme dans l'Église, et les instigateurs des réveils évangéliques trouvèrent en lui des énoncés doctrinaux et institutionnels qui charpentaient leur prophétisme. Ainsi en fut-il encore dans cette fin du XIIe siècle. Mais, là même, et non sans une dialectique subtile où l'augustinisme fixait les conservatismes mentaux, la séduction des formes orientales allait jusqu'à fomenter de fraternelles controverses.

Quoi qu'il en soit, un concours de circonstances, extérieures (relations des deux cours impériales, croisades, rôle de la Sicile, etc.) et intérieures (traductions, connaissance multipliée de la langue grecque), va introduire sur le marché un bon nombre d'œuvres, parfois déjà connues, mais exerçant soudain un attrait qui va des simples apparentements jusqu'aux appareils techniques de travail. On peut, disions-nous, situer autour des années 1160 les pressions croissantes de cet apport, en observant toutefois que son efficacité, littérale et plus encore doctrinale, ne joue que lentement, après les entreprises de traduction, et ne se manifeste longtemps que par des infiltrations mal discernables dans les incohérences ou dans les concordismes.

De fait, il est impossible de dégager les lignes organiques d'un système qui aurait trouvé inspiration et armature dans une assimilation explicite des docteurs orientaux. Le ferait-on que ce serait fausser la réalité des faits et trahir la tension intérieure des esprits, qui, enveloppés soudain par des perceptions imprévues, mais n'en calculant pas les coordonnées, les exploitaient curieusement à l'intérieur du capital reçu de leur formation latine. Ce ne sont pas seulement telle et telle thèse dont la nouveauté s'ajustait mal à leur tradition locale ; c'est le climat même de leur curiosité qui donnait une impalpable lumière à leurs conclusions, et jusqu'à leur

style — la langue de Guillaume de Saint-Thierry contient des assonances dionysiennes inconnues à celle de saint Bernard —, alors qu'ils semblaient simplement recourir, comme tout bon sententiaire, à des « autorités » recrutées dans l'autre moitié de la Chrétienté. Ainsi est-ce un courant de pensée, à la fois prégnant et volatile, dont il faut détecter les indices, à travers les ouvrages littérairement très divers, et sous la broussaille de médiocres controverses. L'obscure résistance qu'il rencontra, et qui le devait enfin mettre en échec, montre à sa manière la densité de ses ressources, si difficilement réductibles à la synthèse homogène dont rêve toujours la foi chrétienne en travail de mystère.

Ce n'est donc pas par telle ou telle opinion particulière, si grave soit-elle, qu'il convient de commencer cette analyse, mais par un projet partout présent et toujours implicite, à partir duquel toute opinion répercute, au plan de l'école et de la polémique, une option spirituelle très exigeante. *Orientale lumen* : c'est l'heureuse expression par laquelle Dom Déchanet qualifie ces influences, en reprenant le mot très caractéristique de Guillaume de Saint-Thierry[1]. Ce projet, dont la lumière monte de la théologie d'un Grégoire de Nazianze, d'un Denys, d'un Maxime, les trois grands « grecs », envisage l'économie chrétienne dans son unité suprême, où les vicissitudes de l'histoire, y compris celles de l'histoire sainte, y compris l'événement central de l'incarnation, s'inscrivent, telles les libertés humaines, dans les déterminismes cosmiques. L'accomplissement surnaturel des promesses divines ne vient pas se surimposer à une trame par ailleurs établie, et soudain défaillante ; il s'insère, par sa transcendance même et sa gratuité, dans un univers consistant et solide, très différencié dans ses niveaux d'être et de participation divine, mais homogène en sa « hiérarchie », principe sacré et sacralisant de ces niveaux autant que de cette unité. L'homme, à son haut niveau de liberté, peut, de par cette liberté défaillir ; la grâce qui le répare ne fera que rétablir sa dignité primitive ; son heureuse perfection est le retour au « paradis terrestre », à l'Unité dont il était sorti[2]. La grâce est une réalité ontolo-

1. Dom Déchanet, citant *l'Epist. ad Fratres de Monte Dei*, *P. L.* 184, 307, dans *Aux souces de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940, chap. III : *Orientale lumen*.

Nous écartons donc ici une analyse monographique des œuvres ou des auteurs ; et nous n'évoquerons les controverses techniques que pour reconnaître les options qui les commandent.

2. Cf. les « quaestiones » posées et bâties sur l'interférence de l'*histoire* du premier homme (récit de la Genèse, mis en forme doctrinale par Augustin dans la théorie des états de l'homme) et de l'*idéal* théorique d'une image de Dieu, dont l'état primitif historique n'est que le reflet phénoménal (thèse des Cappadociens, avec pointes origénistes). C'est très exactement de même intérêt que l'interférence du récit de la création et de la spéculation du Timée. Ainsi sont significatives, sous leur appareil périmé, les questions sur l'arbre de vie, sur la sexualité, etc., soit dans leur tournure érigénienne, soit sous la réduction augustinienne qui s'imposera au XIIIe siècle.

gique, beaucoup plus qu'un remède de guérison. Ainsi l'histoire de l'homme n'est intelligible en sa totalité qu'à l'intérieur de cette prédestination divine de l'univers, sublime entreprise d'une expansion de la Divinité sous la pression de son amour, jusques et y comprise la réalité de la matière.

C'est tout le sens de la coulée métaphysico-théologique des *Regulae* d'Alain de Lille, comme de l'intelligence du « fluxus entis » dans le *Liber de causis primis et secundis* ; le premier cependant recourt à une forme axiomatique de type boétien et hermétiste, le second met en œuvre comme moyen terme la notion de cause. Nous sommes dans un autre univers mental que celui du manuel scolaire du Lombard. C'est aussi le sens du paradis que, dans l'arabisant *De statibus hominis interioris*, les âmes atteignent au terme de leurs pérégrinations. Vision optimiste, où l'antique « procession et retour » du néoplatonisme est repris, dans la « hiérarchie » dionysienne, non pas comme une hypothèse cosmologique pour expliquer le monde[1], mais comme le principe certain et nécessaire mis en œuvre par la théologie dans une foi consciente de son objet, pour une intelligence divinement vraie de l'univers. Vision séduisante, comme l'est, au XXe siècle, la théorie de l'évolution, avec l'assurance que la qualité religieuse de cette intelligence est profondément liée à sa valeur cosmique[2].

1. Encore moins comme une fantaisie allégorique, ainsi que la traiteront la plupart des théologiens occidentaux, à partir du XVIe siècle.

2. Parmi les expressions techniques de cette vision unitaire et pluraliste, on relèvera l'usage du mot *continuitas*, *continuatio*, qui traduit le συγγενής, ou la συνέργεια des Grecs, et qui énonce la conséquence du principe platonicien de la participation, religieusement consentie plus encore que métaphysiquement élaborée.

Laissons de côté le sens très particulier que prend le mot dans les méthodes pédagogiques du XIIe siècle (*Continuatio* est, dans l'étude d'un texte à ses trois niveaux, *littera*, *sensus*, *sententia*, la seconde opération de l'analyse de la *littera*, comportant d'abord le *constructio* des mots (Hugues de Saint-Victor, *Didasc.*, 6, 9) ; terme technique des glossateurs, chez les commentateurs de Boèce, pour exprimer le fil de l'argument).

C'est l'usage philosophique du mot qui nous intéresse ici, à partir de la traduction erigénienne de Denys, dans laquelle on le peut considérer comme élément de son vocabulaire caractéristique. Il reste lié cependant, même en ce contexte, au sens que les scientifiques lui donnent pour exprimer la continuité des phénomènes de la nature dans l'univers ; ainsi Adélard de Bath, *Quaest.* à propos de la pression de l'air sur l'eau.

Ce sens cosmique est pénétré de saveur métaphysique, selon les principes de la vision dionysienne du monde. Le premier de ces principes est explicite à souhait : Les êtres inférieurs touchent par leur sommet la portion moins parfaite des êtres supérieurs.

Dans la nature humaine, se réalise un cas majeur : la conjonction de l'âme et du corps. Continuité jadis énoncée par le Ps.-Grégoire de Nysse (Némésius), *De natura hominis*, c. 1, et qu'Isaac Israëli, *Liber de definitionibus*, 1, expose à ses lecteurs du XIIe siècle.

Les rapports des sens et de l'intellect vont ainsi être analysés dans cette perspective. Les philosophes arabes, à la fin du siècle, fourniront là des ressources qui ne cesseront

C'est tout le génie de Denys, équilibré par la santé de la théologie cappadocienne, mis en forme par l'intellectualisme aristotélicien de Maxime. Il est, pour nos Occidentaux, ressaisi, transformé, construit, par Scot Érigène (traducteur, commentateur, auteur du *De divisione naturae*), à la fois original et foncièrement fidèle, là même où il en pousse les risques jusqu'aux plus scrabreuses extrapolations spéculatives. Nos théologiens furent submergés par cette métaphysique ruisselante de sacré, et chacun en absorbera des éléments et des doses disparates, d'autant plus que jouaient candidement en eux, en concordisme et en antinomie, les thèmes classiques augustiniens, et que, d'autre part, interféraient les pressions des réveils mystiques de l'Église contemporaine. Du simple résumé d'Honorius d'Autun *(Clavis physicae*, compilant le *De divisione naturae)*, dans l'intelligence duquel s'affrontent pour la première fois la tradition augustinienne et la révélation dionysienne, jusqu'à la subversion panthéiste d'Amaury de Bène, les composantes sont extrêmement variées ; que ce soit avec le rationalisme de Boèce, comme chez Alain de Lille, que ce soit avec l'émanatisme d'Avicenne, comme dans le syncrétisme sommaire du *De fluxu entis*, que ce soit avec les formules hermétistes du *Liber XXIV philosophorum*, que ce soit même avec l'évolutionnisme trinitaire de

d'être exploitées ; saint THOMAS utilisera encore, pour rendre compte de ces rapports, les termes expressifs de *continuatio, reflexio, applicatio*.

Décrivant les divers genres de contemplation, à l'intérieur de l'ascension de l'intelligence, RICHARD DE SAINT-VICTOR aura le souci de marquer leur continuité, selon le sens fort de ce mot.

Et ainsi de suite. Deux conceptions de la grâce de plus en plus discernables, l'une où elle est conçue comme une forme, selon la catégorie aristotélicienne, l'autre comme une action divine par *continuatio*, à la manière de la participation platonicienne.

Le *Liber XXIV philosophorum*, dans une de ses définitions de Dieu, transférant le traditionnel nom du Saint-Esprit *nexus, connexio*, chez les Grecs, l'appelle *continuatio* : « Deus est mens, orationem generans, continuationem perseverans » (prop. 3).

L'Église comporte, dans l'Esprit qui en est l'âme, une continuité qui en construit l'unité.

C'est donc toute une *imago mundi*, où s'exprime le thème, unique et divers, de la hiérarchie de DENYS, de la régénération d'ASCLÉPIUS-HERMÈS, de la psychologie d'AVICENNE et des néoplatoniciens arabes (traité d'AVEMPACE, *De continuatione intellectus cum homine*).

La pointe de cette commune philosophie, au XII[e] siècle, est sans doute dans le dynamisme de DENYS, puisque cette *continuatio* est la condition même de l'*anagogè* et de l'*analogia*, bases de tout le système, en métaphysique et en religion : tout être agent a deux actions, une selon sa nature, une selon sa continuité avec la nature supérieure. Nous sommes à l'opposé de l'univers statique d'Aristote où chaque nature est enfermée dans la définition de son périmètre ontologique.

Nous sommes aussi éloignés des mystiques de l'intériorité, attachés à l'irréductible relation de personne à personne entre l'âme et Dieu, maître intérieur, en présence d'amour. « Tu autem eras interior intimo meo » (S. AUGUSTIN, *Confess.*, III, 6, 11. L'irruption de l'expérience dans la hiérarchie comporte toujours un aspect de soudaineté, d'étrangeté, de rupture, difficilement compatible avec la régularité et la continuité des opérations hiérarchiques » (R. ROQUES, *op. cit.*, p. 328).

Joachim de Flore, non sans référence aux docteurs orientaux, la vision cosmico-religieuse des « Grecs » demeure pénétrante. L'école de Chartres, travaillant sur la seule surface du *Timée*, malgré quelques références à Érigène, avait certes vigoureusement défini l'homme comme un « microcosme » dans le grand univers ; elle était restée en deçà des théophanies dionysiennes, comme de l'inventaire des traités orientaux; et sa théologie, même lorsqu'elle lisait la *Genèse*, était demeurée solidaire de la médiocre encyclopédie latine des sept arts[1].

La première conséquence de cette vision unitaire et dynamique fut de reporter en second plan, avec le dualisme de la nature et de la grâce, la division d'une théologie en deux pièces, où la divinisation se superpose à une préalable nature. *Naturalia-gratuita* : ce binome se fixe précisément à cette heure, jusque dans le vocabulaire technique des écoles[2], et Saint-

1. Cette intelligence religieuse de l'univers va nourrir une théologie de la création, à la fois dégagée d'une connotation historique, de la temporalité (à l'encontre d'Augustin et purgée de l'assimilation à la fabrication humaine *(Timée)*. La création sera conçue comme une pure relation de la créature à Dieu. Relation qui n'est pas réciproque. Mais tandis que, selon la logique de l'analyse grecque, une fois écarté l'émanatisme, une sorte de priorité ontologique de la créature par rapport à la création, fonde et souligne l'indépendance de la créature (cf. plus tard saint Thomas), dans l'augustinisme, par une perspective inverse, l'insistance porte sur la dépendance de l'être par rapport à la relation qui la constitue. Cf. C. COUTURIER, *Structure métaphysique de l'être créé d'après saint Augustin*, dans *Rech. de philos.*, 1 (1955), p. 57-84.

Ainsi le nom divin de Dominus, « Seigneur de l'univers », qui, vocable temporel face à l'immutabilité divine, avait laissé Augustin incertain, sera élaboré grâce à une métaphysique de la relation (réelle du côté du créé ; de raison, du Créateur à la créature) selon laquelle le créé tient du Créateur une pleine réalité, en même temps que sa densité objective garantit une activité propre de connaissance à l'intelligence, même sous l'« illumination » divine. Cf. H. KUSCH, *Der Titel Gottes* Dominus *bei Augustinus und Thomas von Aquino*, dans *Festschrift Fr. Dornseiff*, Leipzig, 1953, p. 184-200. ALAIN LILLE (*Summa*, n. 61, éd. Glorieux, p. 206-210) est un bon témoin, dans la ligne porrétaine (« Iste relationes, vel potius collationes, nec in Deo sunt, nec in Deo aliquid ponunt, sed quasi extrinsecus affixe », p. 208), de l'ambiguïté des textes augustiniens, de l'amorce d'une métaphysique de la relation, et d'une doctrine de la consistance ontologique du créé.

La pression de la pensée grecque s'exprimera, pendant les premieres décades du XIII[e] siècle, dans une spéculation aiguë sur la *creatio pqssiva*, c'est-à-dire la consistance de la relation de créature à Créateur, face à la *creatio activa*, relation du Créateur à la créature. Les Latins condamnèrent, avec plusieurs autres pièces de la théologie grecque, cette proposition : « Primum nunc et creatio-passio potest non esse creata » (liste des erreurs condamnées en 1241, prop. 8 ; *Chart. Univ. Paris.*, I, n. 128). Échéance de la controverse : S. BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2 ; S. THOMAS, *I[a] Pars*, q. 45, a. 3.

2. « Naturalia dicuntur illa quae habet homo a nativitate sua, unde dicuntur naturalia, ut ratio, ingenium, memoria, etc... Gratuita sunt illa quae naturalibus superaddita sunt, ut virtutes et scientiae ». PIERRE DE POITIERS, *Sent.*, II, 20, *P. L.* 211, 1025. Cf. *ibid.*, II, 9 ; III, 17. Cf. GARNIER DE ROCHEFORT († 1202), *Sermo 26*, *P. L.*, 205, 744. Le binôme est bien une expression constitutive de la révélation chré-

Victor systématise sa pensée autour des deux pôles *creatio (ou conditio)* et *re-creatio (reparatio)*[1]. Alain de Lille, dans sa Somme, conserve bien sûr cette répartition : « Nos ergo rerum ordini tractatus ordinem conformantes, primo ad creatorem, secundo ad creature creationem, tertio ad eiusdem recreationem styli vertamus officium » (prol.) ; mais aussitôt il remplit ce cadre des catégories cosmiques de la tradition dionysio-érigénienne : *theologia apothetica et ypothetica, thesis et extasis, apotheosis et metamorfosis*, toutes catégories qui de soi font abstraction d'un épisode historique de re-création après une chute. Bien plus, dans la théologie déductive de ses *Regulae*[2], où d'ailleurs les axiomes de l'hermétisme durcissent les ensembles hiérarchiques dionysiens, la continuité ontologique de l'économie créatrice et providente rend plus dérivée encore la division psychologique et temporelle entre la nature et la grâce.

tienne ; mais il a besoin, dans la différenciation des théologies, d'être défini de près. « Multipliciter enim omnia dicuntur naturalia : vel quia data homini a natura, id est ab origine ; vel quia sine eis humana natura subsistere non potest ; vel contra gratuita dicuntur aliqua naturalia ». ALAIN DE LILLE, *Summa*, 152, éd. Glorieux, p. 293. C'est sur lui que se fixe en interprétation théologique le doublet biblique *imago* (naturalia)-*similitudo* (gratuita) ; Cf. *infra*.

A partir de là, naissent les *quaestiones*. Telle : « Utrum naturalia fiant gratuita », pour définir le lien dynamique de la nature et de la grâce. ÉTIENNE LANGTON classe déjà les deux opinions contraires reçues, *Summa*, ms. Cambridge, St John's Coll. 57, f. 165.

Tel encore le problème de la condition historique du premier homme : « Utrum simul collata fuerunt naturalia et gratuita, an primo naturalia et postea gratuita », où Anselme avait pris position contre Augustin, Cf. *infra*.

Et aussi, commandant la théologie du péché originel, les interprétations différentes de la célèbre formule : « Vulneratus naturalibus, spoliatus gratuitis », libellée par allégorisation de la parabole du Samaritain (*Luc*, 10). La plupart des théologiens renvoient à la Glose ; saint Thomas renverra à Bède. Le texte ne se trouve expressément ni chez Bède (*In Lucam*, 3, 5, *P. L.*, 92, 468), ni dans la Glose (*P. L.*, 114, 286, où l'éditeur renvoie à Augustin : en effet *Quest. evangelicae*, II, 19). La formule semble donc avoir été stylisée au XIIe siècle, heureuse expression de la mentalité augustinienne. RICHARD DE SAINT-VICTOR en fournit une rédaction très proche, *Alleg. in Nov. Test.*, IV, 12, *P. L.*, 175, 814 ; elle se trouve à la lettre dans l'*Instructio sacerdotis* de BERNARD LE CLUNISIEN, vers 1150 (parmi les œuvres de S. Bernard, *P. L.*, 184, 775), dans le *Sermo 35* de GARNIER DE ROCHEFORT, alors abbé de Clairvaux, vers 1190, *P. L.*, 205, 791.

C'est dans ce contexte — qui n'est plus entièrement homogène à ses origines — que s'étend alors l'usage du mot *super-naturalis*. Entré dans la langue théologique par les traducteurs de Denys au IXe siècle, il n'eut pas hors de là de diffusion ; les Sententiaires l'ignorent, comme S. Anselme et S. Bernard, jusqu'à ce que le réveil dionysien le remette en circulation. Un beau spécimen : « Supernaturalia Dei naturalia humanae naturae ad imaginem suam facta, nec corrumpunt nec excludunt ». ARNO DE REICHERSBERG, *Liber contra Folemarum*, *P. L.*, 194, 1535. Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris, 1946, 3e partie : *Aux origines du mot « surnaturel »*.

1. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, prol., 2, *P. L.*, 176, 183 ; et *passim*. Ce que reprend, entre beaucoup d'autres ROBERT DE MELUN, *Sententiae*, I, 1, 18 : De differentia operis conditionis et reparationis.

2. ALAIN DE LILLE, *Regulae*, reg. 99 ; *P. L.*, 210, 673.

La re-création ne se fait pas alors par une *reformatio* amenant l'homme à un état plus élevé que celui d'Adam (S. Augustin, *De Genesi ad litt.*, VI, 19-28), mais par un retour au régime paradisiaque, état idéal et vraie « nature » de l'homme, point de départ du mouvement cosmique autant que lieu où a été commis le péché ; au terme, c'est la réintégration de tout le genre humain dans l'unité primordiale. C'est dans cette perspective que se trouvent posées certaines « questions » sur la contemplation immédiate de Dieu chez Adam, sur l'immortalité, sur la condition corporelle, sur la justice primitive. C'est sans doute aussi face à la problématique orientale que prend signification la controverse alors poursuivie : l'homme a-t-il été créé d'abord *in puris naturalibus ?* Le Lombard avait, dans son histoire du premier homme, répondu affirmativement, et son opinion faisait loi, jusqu'à ce que Prévostin, augustinien lui aussi, mais éprouvant, comme jadis saint Anselme, les difficultés de la théologie augustinienne de la justice primitive, retournât la solution. La théologie orientale est totalement étrangère au postulat de ce débat scolastique, comme à toute spéculation sur un état de nature pure[1].

La *deificatio* des Grecs ne se définit donc pas immédiatement en liaison avec un épisode historique, humain ou divin, et la grâce se présente sous l'aspect d'une réalité objective plus que comme une disposition bienveillante du cœur de Dieu, au cours de son libre rapport personnel avec l'homme. Elle est alors en nous comme une nature, selon laquelle l'homme est *imago Dei*. Suivre cette nature, c'est s'assimiler à Dieu. Guillaume de Saint-Thierry, dont on connaît les perceptions orientales, est un bon témoin de cette position, lors même qu'il lui superpose l'analyse augustinienne[2]. Créé à l'image de Dieu, l'homme aime naturellement Dieu, et Dieu aime l'homme tant que l'image de Dieu s'exprime en lui ; le semblable désir naturellement son semblable : c'est un principe grec[3]. Mais en même temps Guillaume voit l'image divine dans la *memoria*, qui est en nous comme le centre secret de l'âme, où elle engendre l'intelligence et l'amour, comme le Père engendre le Fils et le noue dans l'Esprit.

Ainsi s'entrecroisent une analyse psychologique engagée dans les démarches d'une théologie trinitaire, et une référence à la création de

1. Cf. J. B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, Le Saulchoir-Paris, 1922.

2. D'ailleurs, même sous la pression du thème dionysien de la *theosis*, le vocable biblique d'*imago Dei* demeure plus courant, plus traditionnel, chez nos Latins. *Theosis-deificatio* (ou *apotheosis*) reste peu fréquent. ALAIN DE LILLE, *Regulae*, reg. 99 ; *P. L.*, 205, 549 ; PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbrev.*, éd. alt., *P. L.*, 205, 549.

3. Cf. Dom DÉCHANET, *Le « Naturam sequi » chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, 7 (1940-45), 141 ss. ; É. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, pp. 122 note, 150.

Sur l'énoncé dionysien de ce principe d'assimilation, cf. R. ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris, 1954, pp. 57, 205.

l'homme. Mais, chez le Lombard et ses disciples, l'*imago Dei* n'est qu'une qualité de l'âme, hors le cadre d'une vue totale de l'univers, hors le plan des natures. Aussi bien, alors que, pour le Latin, la sanctification est initiative de la personne transformant ensuite la nature, le Grec envisage d'abord la déïfication de la nature humaine, plérôme de tous les individus, au risque de ne plus traiter la rencontre de connaissance et d'amour comme un nouveau type de relation.

Imago-similitudo : c'est en utilisant ce doublet biblique (*Gen.*, 1, 26), on le sait, que les Grecs avaient cherché à exprimer la tension dynamique de cette nature en nous qu'est l'image. Les uns (Grégoire de Nysse) unifiaient les deux expressions, les autres (Irénée, Origène) les contreposaient; mais, sous des vocabulaires différents, le sens et les conclusions de leur démarche étaient les mêmes, pour l'intelligence de la restauration de l'homme en son intégrité divine. Nos Latins reprennent le thème, dans un inextricable concordisme avec les descriptions augustiniennes, adoptant en fait la dualité des deux termes, en particulier à Cîteaux[1]. Il n'est pas impossible cependant de déceler chez ceux que touche Denys, le caractère physique de cette ὁμοίωσις, ressemblance croissante qu'accomplit la conversion hiérarchique, selon une loi interne dont l'effort moral n'est que le déploiement : réalisme de la participation, qui est d'une veine spirituelle différente tant de l'efficacité causale (du côté de Dieu) que de l'imitation (du côté de l'homme). En tout cas, ce réalisme demeurera, jusque chez saint Thomas (*Ia Pars*, q. 93); ce n'est que plus tard qu'il s'effacera entre une aristotélisation de l'anthropologie thomiste et le piétisme augustinien des spirituels[2].

En tout cela, pas le moindre naturalisme. L'immanence de la création en Dieu, l'existence de Dieu dans la création, qui fondent cette haute θεωρία, ne sont conçues que dans le sentiment aigu de l'inviolable transcendance ; et cet optimisme cosmique n'a rien de la psychologie pélagienne, même s'il écarte les jugements péjoratifs d'Augustin. Est inconcevable en effet, dans cette vision, une nature autonome réelle, préalable à la participation à la vie divine, puisque la vérité de cette nature est dans sa situation « hiérarchique » (Denys), sans que la continuité des participa-

1. ALAIN DE LILLE donne l'expression courante de cette dualité : « [Imago dicitur] *naturalia;* quia, quamvis admittat similitudinem, id est *gratuita*, tamen in imagine, id est in naturalibus, pertransit ». *Distinctiones*, s. v. Imago, *P. L.*, 210, 815.

2. Cf. L. MALEVEZ, La *doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Rech. de sc. rel.*, 22 (1923), p. 178-205, 257-279 ; M.-J. DE BEAURECUEIL, *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin* dans *Études et Recherches. Cahiers de théologie et de philosophie* (Ottawa-Paris), 8 (1952), p. 45-82.

Pour autant que passent les textes des Antiochiens, le caractère cosmique de l'image est accentué ; car, à l'encontre des Alexandrins, ils voient l'image de Dieu en l'homme non dans sa vie psychologique invisible (de quoi rencontrer Augustin), mais dans sa domination sur la création. Cf. S. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in Gen.*, 9, 2.

tions trouble la pureté des essences, au cours même des intégrations désirées. De même que Maxime, par son aristotélisme, avait garanti la hiérarchie de Denys contre le danger des émanatismes ou des origénismes, de même en Occident, chez nos maîtres du XIIe siècle, Boèce sera — fait très significatif — par son aristotélisme, le garant de la consistance des natures, là même où elles entrent dans l'Unité[1]. C'est là tout Alain de Lille. L'influence avicenniste menacera cet équilibre, ainsi qu'il apparût crûment dans le *De fluxu entis* ; quant à Amaury de Bène, sa métaphysique sommaire le conduira à la confusion panthéiste, où Érigène sera compromis.

Les infiltrations grecques sont plus ténues dans le domaine de l'anthropologie, où les textes d'Augustin, chargés d'une admirable expérience chrétienne, et relus alors dans toutes les écoles avec une attention renouvelée, demeurent religieusement et théologiquement décisifs, là même où seraient contestée sa psychologie de la constitution de l'homme. Aussi bien, la tradition dionysienne incline à développer une dialectique de la connaissance peu propice à l'analyse des comportements psychiques, de sorte que nous voyons fréquemment juxtaposés à une noétique imprégnée d'augustinisme des développements dionysiens sur les « mouvements » de l'âme[2], ou bien mis en œuvre simultanément la *memoria* totalitaire d'Augustin et les catégories analytiques de Denys, *essentia, virtus, operatio*[3] tout comme sont bloqués à chaque instant le *mens* latin et le νοῦς grec, non sans détriment pour le πνεῦμα évangélique[4].

1. Cf. M. H. VICAIRE, *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 26 (1937), p. 461-464.

2. Les mouvements direct, circulaire, hélicoïdal, *De divinis nominibus*, 44, *P. G.*, 3, 704-705, 916.

3. DENYS, *Hier. Cel.*, c. 11. Le *mens* (-*memoria*) d'Augustin est irréductible aux distinctions essence-faculté ; d'où les controverses du XIIIe siècle, où Denys sera appelé à la rescousse d'Aristote, contre les augustiniens. Cf. S. THOMAS, *Ia Pars*, 9, 77, a. 1, et ad 1, ad 5.

4. *Mens* traduit couramment νοῦς, selon la langue des néoplatoniciens occidentaux : « ... *Mentem*, quam Graeci νοῦν appellant », dit MACROBE, *In somnium Scipionis*, I, 2, 14 (éd. Eisenhardt, p. 482), texte constamment fréquenté par les maîtres du XIIe siècle (par ex. ABÉLARD, *Intr. ad theol.*, I, 9 ; *Theol. christ.*, IV ; *P. L.*, 178, 991, 1307), et utilisé d'ailleurs selon la ligne des Pères. Cf. A. H. ARMSTRONG, *The plotinian doctrine of νοῦς in patristic theology*, dans *Vigiliae christianae*, 8 (1954), p. 234-235.

Les différences avec *anima* sont expresses, pour plusieurs raisons et par de multiples contextes. La plus ferme provient du schème néoplatonicien de l'*Anima mundi* émanant du *Mens-Nous*. Cf. entre tant d'autres, Bernard Silvestris.

Quant à *mens-spiritus*, c'est l'un des lieux les plus sensibles de l'opposition entre le vocabulaire biblique et le vocabulaire philosophique grec. Le jeu de cette opposition se développe ici du fait que le νοῦς comporte deux fonctions : la connaissance des intelligibles, νοητά, mais aussi l'union à Dieu au-delà de l'intellection, ἀ-νόητον. Tandis que bon nombre de docteurs chrétiens utiliseront alors *spiritus* pour cette connaissance supra-intellectuelle (cf. *infra*), la philosophie grecque considérait πνεῦμα comme entaché de matérialité. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, *Le Dieu inconnu*, Paris, 1954, p. 138-139, 263.

C'est cependant déjà de quoi assimiler, en style néoplatonicien, la connaissance (et l'amour de Dieu) aux opérations naturelles, alors que les augustiniens trouvent à l'intelligence une originalité qu'ils expliquent par une spéciale illumination divine. Dans la copieuse littérature *De anima* (ou titres analogues), le sens de l'intériorité l'emporte le plus souvent, mis en forme conceptuelle dans une théorie de l'illumination : par exemple dans le *De spiritu et anima* d'Alcher de Clairvaux († après 1165), destiné à devenir, sous l'abusif patronyme d'Augustin, le manifeste de la noétique augustinienne. Ici et là cependant, sous le vocable vigoureux de « physique de l'âme »[1], sont amorcées des explications basées sur l'analogie entre les opérations de la nature et les opérations de l'Esprit. Chez Isaac de l'Étoile († 1169), l'influence de Denys, voire de Boèce (avec Gilbert de la Porrée) introduit, assez faiblement d'ailleurs, dans la spiritualité moralisante de certains milieux cisterciens, une densité métaphysique particulièrement sensible dans une théologie de l'essence en Dieu et dans la formule caractéristique des « théophanies » (alors qu'il conserve, avec l'*illuminatio*, le dualisme de l'esprit *intellectus-ratio* de type augustinien) : mystique spéculative, disent les historiens dans des catégories peu médiévales.

La nature de l'esprit est de même en cause sous l'appareil d'une des plus scolastiques disputes : dans les questions concernant le péché de l'ange, c'est une profonde opposition qui joue entre la conception biblico-augustinienne de la liberté faillible de la créature, et la philosophie grecque de l'intelligence en acte dans une substance séparée. Pour le Lombard, s'abritant derrière Augustin, et suivant Hugues de Saint-Victor, il y eut dans l'ange, entre sa création et sa chute, un instant où, en état d'innocence, il eut liberté, donc faillibilité, et mérite ou démérite (*II Sent.*, d. 3 et 4). Mais, en philosophie de l'intellect, c'est là une vue fausse tant de la structure que du temps de l'esprit : il n'y a pas en lui d'intervalle continu et mesurable ; les deux « instants », les deux moments de l'histoire de l'ange, en conversion toute intuitive, sont sans délai intermédiaire ; la bonté naturelle indéfectible du premier instant, le choix libre du second, sont différents par leurs objets, non par leur succession. Le débat se développera à mesure qu'on connaîtra la théorie platonicienne des substances séparées, jusqu'en plein XIII[e] siècle, au delà même du syllabus parisien de 1241 contre la théologie grecque[2].

Si les analyses augustiniennes rencontrent quelque concurrence, ce ne sont pas encore les énoncés aristotélisants de Jean de Damas (et, à travers lui, de Maxime) qui entrent en jeu, comme il en sera dans la psychologie

1. Titre de la deuxième partie du *De natura corporis et animae* de Guillaume de Saint-Thierry.

2. Cf. H. F. Dondaine, *Le premier instant de l'ange d'après saint Thomas*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 39 (1955), p. 213-227.

de l'acte humain, spécialement en domaine affectif, au XIII[e] siècle ; ce sont des catégories de type origéniste, traduites sans cohérence par les Latins, telles :

> *anima* (ψυχή), *animus* (νοῦς), *spiritus* (πνεῦμα)
> *vita animalis* (ψυχικός), *rationalis* (γνωστικός), *spiritualis* (πνευματικός).

Cîteaux, Saint-Victor, utilisent avec souplesse ces vocables, dont la mobilité les sert, et qui ménagent l'anthropologie tripartite de la Bible[1]. Il y a là d'avance un échec à une psychologie rationnelle des facultés, mais c'est au bénéfice d'une analyse phénoménologique, mieux accommodée à l'expérience chrétienne, non dépourvue d'ailleurs de qualité scientifique. Les croisements cependant ne manquent pas, non seulement en climat spirituel, mais même en énoncé technique ; par exemple, la notion religieuse de *synderesis*, de facture gréco-chrétienne, complétant les catégories philosophiques des facultés (texte de base, S. Jérôme, *In Ezech.*, I, 1), sera accouplée à la notion latine et profane de *conscientia*, jouant en valeur subjective.

Si l'homme se définit, humainement et religieusement, par sa situation hiérarchique dans le cosmos et par le devenir métaphysique de sa nature, l'économie temporelle du salut ne va-t-elle pas se résorber dans une contemplation intelligible et unifiante, principe interne du retour de Dieu ? de sorte que la sainteté hérite de la dignité que le rationalisme grec attribuait au savoir. Les Grecs sont évidemment plus préoccupés de contemplation cosmique que d'histoire, au détriment de l'aspect positif et historique de l'Ancien Testament, du Nouveau Testament lui-même, et de sa suite dans la vie sacramentelle de l'Église. Les trois faits majeurs de l'économie, déchéance primordiale, incarnation rédemptrice, retour à l'unité originelle « sont moins considérés comme une histoire temporelle que comme les états essentiels de l'être historique de l'homme et du monde, mystérieusement présents dans le devenir et lisibles en lui ». A la limite, les symboles liturgiques ne sont plus qu'un point de départ, non le lieu stable de l'accomplissement du salut[2].

1. Ainsi Guillaume de Saint-Thierry, en particulier dans son commentaire Cantique (théorie des amours : animal, rationnel, spirituel), alors que les abélardiens observent la synonymie de *spiritus* et *anima*. « Duo haec nomina, scil. *spiritus* et *anima*, non magnam habent in significatione discrepantiam ». *Ysagoge in theologiam*, III, éd. Landgraf., p. 257.

Confluent d'ailleurs des courants d'origine fort différente. Le succès, officialisé dans les programmes universitaires, du *De differentis spiritus et animae*, attribué à Costa ben Luca et traduit à Tolède par Jean d'Espagne, est significatif.

— De même, Guillaume abandonne, sous l'influence grecque, l'explication augustinienne et occidentale de la trinité *mens, notitia, amor.* Cf. note ci-dessus sur *mens*.

2. Sur cette anthropologie, dont Denys et Maxime sont les maîtres, cf. U. von Balthazar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, 1947 (p. 127-128, que nous

On se rendra compte de la disjonction des deux théologies, grecque et latine, en plein XIIe siècle, en lisant, du même Alain de Lille, d'une part les questions de sa *Summa*, bâties sur l'analyse augustinienne des « états » de l'homme à la suite des « événements » de la chute et de la rédemption, d'autre part la série de ses *Regulae* où ces événements sont intégrés dans la déduction des œuvres de Dieu à partir de son Unité féconde.

Même schéma, dans un autre secteur, celui de la psychologie de l'intelligence, dont la structure et le destin sont décrits à l'intérieur de la procession des êtres, y compris la distinction de l'intellect en puissance et de l'intellect en acte, et les rapports du sens et de l'intelligence. Dans le *De fluxu entis*, la psychologie d'Avicenne, la métaphysique du *De causis*, les thèmes d'Augustin, sont juxtaposés et utilisés, au sens médiocre du mot, à l'intérieur et au service du même appareil porrétain qu'Alain, quoique sans la haute qualité systématique des *Regulae*. De même, malgré l'imagerie des pérégrinations, le néoplatonisme du *De statibus hominis interioris* nous propose un paradis et un enfer plus métaphysiques que bibliques.

Dans l'un et l'autre cas, nous constatons, au XIIe siècle comme dans l'Antiquité chrétienne, la situation paradoxale du théologien qui, exploitant les indéniables apparentements de la religion chrétienne et de la mentalité platonicienne, se heurte à une métaphysique religieuse toute commandée par la résorption du temps et de ses épisodes historiques, qui, de la création à la rédemption, initiatives absolues de Dieu, sont l'objet de la foi.

A partir de cette antinomie interne du platonisme chrétien, on peut mesurer l'originale et subversive puissance d'une des plus curieuses opérations de la théologie chrétienne : la violente réfraction dans l'histoire de la vision supra-temporelle de l'économie divine, qui soutenait la pensée grecque : Joachim de Flore, sous la mouvance de l'*orientale lumen*, mais exalté par l'eschatologisme évangélique, va projeter dans l'histoire, en un règne successif du Père, du Fils et de l'Esprit, les trois temps « spirituels » de l'Écriture, dont le progrès se définissait mystiquement chez les Grecs par le passage de l'ombre de l'Ancien Testament à la réalité du Nouveau, image elle-même, « type », de la seule vérité suprême de l'Esprit, déjà présente. Le symbolisme cosmique de Denys se dissolvait alors dans un symbolisme scripturaire radical, où l'histoire, comme hypostasiée, était « esprit ». La parousie demeurait une catégorie fondamentale de l'histoire, comme chez les Pères Grecs, mais avec un absolutisme qui télescopait les structures terrestres du royaume de Dieu. Dans cet évangélisme nouveau, l'« Évangile éternel », tout le système grec était comme inverti, là même où il avait fourni les éléments du problème. Le grand thème des trois âges avait dependant déjà manifesté sa valeur constructive chez les Grecs (Grégoire de Nazianze).

citons, p. 231-242), et R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954 (p. 123, 336, et *passim*).

1. Comment le platonisme des Idées désexistentialise la notion de création, cf. chap. V, conclusion.

Quant à la rédemption, les médiévaux n'ont pas perçu l'originalité de la théologie grecque, conception « physique » selon laquelle l'assomption par le Christ de la nature humaine cause de soi, pour ainsi dire, sa justification et sa divinisation.

Hormis cette subversion joachimite, l'idéalisme néoplatonicien de Denys est, à la suite d'Érigène, et de plus en plus au XIIe siècle, dans les secteurs de son influence, heureusement infléchi par le réalisme christologique et anthropologique de Grégoire de Nysse et de Maxime, familiers à Érigène. Si l'individu n'est toujours considéré qu'à l'intérieur de la nature humaine, plérôme de tous les individus, et, pour le chrétien, sujet premier de la déification, les Pères Grecs insistent sur l'unité concrète des individus. La *personne* est un sujet, un sujet qui n'est cependant pas extérieur à ses relations de *nature*. Sans doute y a-t-il, chez les Cappadociens, une perception anthropologique déterminée par leur sens chrétien, qui modifie ainsi très profondément l'influence historique platonicienne (et aristotélicienne), tout en qualifiant leur élaboration en valeur philosophique[1].

C'est sur ce terrain de philosophie chrétienne que va se développer, au XIIe siècle, toute une partie de la controverse des universaux, controverse de philosophie pure, bien plus, de logique grammaticale, mais transférée là, selon les exigences normales et bienfaisantes d'une science théologique, dans le domaine des objets de foi, Dieu, trinité des personnes, natures du Christ. Les philosophies diverses vont alors jouer, en technique et en mentalité, conduisant à des théologies différentes, à l'intérieur de l'orthodoxie, mais portant chacune ses risques, que ce soit ceux du réalisme ou ceux du nominalisme, dressés l'un contre l'autre jusque dans les assemblées conciliaires. Disons même que vont jouer, en sous-œuvre, les lois grammaticales du langage, comme en témoignent les longues disputes sur l'abstrait et le concret, sur les lois de la dénomination et de la signification, du pluriel et du singulier, du substantif et du verbe, etc.[2]. Disputes subtiles, pour nous déconcertantes, elles révèlent d'une part la formation très poussée de nos théologiens en grammaire spéculative,

1. Cf. S. Gonzalez, *El realismo platonico de S. Gregorio de Nixa*, dans *Gregorianum*, 20 (1939), p. 189-206 ; A. Lieske, *Zur Theologie der Christus-mystik Gregors von Nyssa*, dans *Scholastik*, 14 (1939), p. 412-425.

2. Définition du nom, *substantia cum qualitate*; noms *appellativa* et *propria ; appellatio* et *significatio ; consignificatio* ; masculins et neutres, *quis-quid, alius-aliud ;* etc. Aussi bien chez Prévostin que chez Alain de Lille : noms substantifs et noms adjectifs pour dénommer Dieu (Alain, *Regula* 24); le masculin désigne la personne, le neutre, « genre informe », l'essence (*Reg.* 27) ; jeu de la signification et de l'appellation (*Summa*, éd. Glorieux, n. 55-56).

appuyés qu'ils sont sur la conviction du parallélisme entre la constitution des mots et la signification des concepts ; et de fait la grammaire joue un grand rôle en science théologique, à commencer par la haute théologie des « noms divins ». Ces controverses nous permettent d'autre part de déterminer leur assiette théologique, dans un très curieux concours du sens intérieur de la foi (chez un saint Bernard, par exemple, critiquant Gilbert de la Porrée, au concile de Reims, 1148), et des requêtes rationnelles d'une élaboration spéculative du donné dogmatique, telles que les exprimeront les *magistri*, en profonde divergence entre eux selon leurs tendances philosophiques. Les historiens de la théologie ont fâcheusement laissé ce terrain de controverse aux historiens de la philosophie, braqués sur le problème des universaux ; ils ont ainsi méconnu la valeur religieuse de ces conflits scolastiques.

Ce n'est pas le lieu de suivre le cours de toutes ces controverses, mais seulement de celle qui, alimentée par la pénétration de la théologie grecque, va se porter, en doctrine trinitaire et christologique surtout, sur les concepts de *nature* et de *persone*, impliquant le rapport de l'abstrait *(quo est)* et du concret *(quod est)* dans les êtres existants, et par là introduisant tacitement des références philosophiques de type platonicien. L'insistance des Pères Grecs sur l'unité concrète des individus, dont nous avons souligné l'originalité chrétienne à l'intérieur du platonisme des Pères, va se trouver reprise avec une efficacité de plus en plus grande au XIIe s., à travers l'influence d'Érigène, qui véhicule, au-delà de l'idéalisme platonicien de Denys, la vision plus équilibrée de Grégoire et de Maxime. Vue profonde sur l'immanence mutuelle de la nature (humanité) et du sujet (cet homme), distingués comme des réalités d'ordre différent, mais intimement liés, la nature « formant » le sujet (suppot subsistant en une nature donnée), le sujet portant et réalisant la nature (nature existant en ses suppôts)[1]. Jeu philosophique de l'abstrait et du concret ; mais nous sommes bien au-dessus de la querelle des universaux[2].

La non-cohérence des vocabulaires latin et grec, accrue encore par la mobilité des traductions, *ousia*, *ousiosis*, *hypostasis*, *substantia*, *natura*, *essentia*, *persona*, *subsistentia*, troublera gravement, comme au cinquième siècle, les données déjà si délicates du problème, spécialement en théologie trinitaire[3]. A lui seul, le cas de *ousia-substantia*, employé dans la

1. Cf. H. DONDAINE, *S. Thomas, Somme théologique. La Trinité*, t. I, Paris, 1942, p. 192, à propos de saint Thomas dont la problématique, et, pour une part, les solutions reposent sur ce travail du XIIe siècle.

2. « Quod ergo dicit Johannes Damascenus, non ita accipiendum ut universalia et individua ita accipiantur sicut in philosophis disciplinis ; sed per similitudinem eorum locutus est ». PIERRE DE POITIERS, *Sent.*, I, 33 ; *P. L.*, 211, 924.

3. « Ad hanc notitiam... vocabulorum subdivisionibus pervenitur, quibus magis Graeci quam Latini abundant », dit EBERHARD DE BAMBERG, *Epist.* 16 ; *P. L.*, 193, 555.

tradition grecque pour signifier soit la substance première (concrète, hypostase), soit la substance seconde (abstrait, nature spécifique) révèle l'ambiguïté des termes et des notions. Le mot *res* sortira de son neutralisme *(chose)* pour désigner, grâce à l'allitération de la formule technique *res naturae-natura rei*, la densité réelle d'une chose concrète existante, en équivalence d'*hypostasis*[1].

L'utilisation très poussée du vocabulaire de Boèce, qualifié d'ailleurs tant par sa définition de la personne (à partir de *substantia*, précisément, et malgré ses variations)[2], que par la théologie de ses *Opuscula sacra*, interviendra là activement, tantôt pour établir un excellent *status quaestionis*, tantôt au contraire pour obscurcir une problématique différente empruntée par le Lombard et ses disciples à la théorie augustinienne[3]. C'est alors qu'un certain affaiblissement du concept de *personne*, en lui-même et dans son transfert à Dieu, provoquera chez les anti-lombardiens, attachés au réalisme concret de cette notion, une incrimination tenace de sabellianisme[4].

Quoi qu'il en soit de cette spéculation trinitaire ou christologique, la métaphysique de la personne dépassera à la fois le sens juridique latin de *persona*, les catégories essentialistes *(ousia)* de l'arbre de Porphyre, le psychologisme d'Augustin. Le terme *hypostasis* symbolise cette effi-

1. Cf. ALAIN DE LILLE, *Regulae*, reg. 32, 117, *P. L.*, 210, 636, 682 ; et la controverse trinitaire, PIERRE LOMBARD, *Sent.*, I, 34, 1, à partir d'un texte de saint Hilaire. Hors d'usage aujourd'hui, cette expression avait gardé vigueur chez les maîtres du XIIIe s. Alexandre de Halès, Albert le Grand, S. Thomas.

2. Cf. M. NÉDONCELLE, *Les variations de Boèce sur la personne*, dans *Rev. des sc. rel.*, 29 (1955), p. 201-238.

3. Ainsi qu'il apparaît jusque dans le vocabulaire de cette théorie, à commencer par le mot *persona*. Alain de Lille résorbe élégamment (« satis eleganter solvi possunt ») les oppositions provenant d'une série de textes d'Augustin ; l'un d'eux cependant il l'avoue, est irréductible, à moins d'accorder que la langue d'Augustin est équivoque. Cf. *Summa*, II, tr. 1, c. 36b (éd. Glorieux, p. 177-178).

4. Sur cette incrimination, passionnée chez Geroch de Reichersberg, corsée de vigoureuse analyse chez les Porrétains, cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, 2e éd., p. 255-258. C'est leur connaissance des Grecs qui amena Gilbert et ses disciples à élaborer contre une tradition sabellianisante les formules de Boèce. Cf. M. E. WILLIAMS, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found iu his commentaries on Boethius*, Rome, 1951. Le *Liber de vera philosophia* est très lucide dans sa brutale dénonciation des Latins.

Les controverses sur *deitas-Deus*, plus encore la divergence des opinions dans l'élaboration (à partir des Grecs, Cappadociens et Jean Damascène) de la théologie trinitaire des « notions », propriétés distinctes de chaque hypostase divine, *paternitas*, *filiatio*, *spiratio*, *innascibilitas*, sont à comprendre non seulement comme affaire de grammairien *(modi significandi)*, ou de logicien *(modi intelligendi)*, mais comme la mise en œuvre théologique d'une métaphysique de la personne, « évoquant d'emblée le réel subsistant comme tel, et seulement en second, la nature qui lui vaut ce mode éminent et cette dignité » (H. DONDAINE, *op. cit.*, p. 191). Cf. ALAIN DE LILLE, *Summa*, I, 2, n. 62-67, éd. Glorieux, p. 210-217.

cacité de la métaphysique grecque chrétienne, et son histoire au XII[e] s. nous ferait éprouver, avec sa subtilité, sa haute valeur d'intelligence théologique[1].

Plus encore que dans le domaine de l'« économie », où son idéalisme crée une insensibilité à l'histoire, et dans l'anthropologie, où la pression augustinienne bloque son originalité, l'*orientale lumen* est efficace dans la « théologie » (au sens précis du mot grec). Ici, on la peut suivre infailliblement à la trace du vocabulaire, si caractéristique, des docteurs grecs, de Denys en particulier. Le terme *theophania* est précisément le plus notable, et peut servir de test à la séduction comme à la réalité de cette pénétration. De fait, avec les théophanies, apparition de l'Invisible dans sa créature divinisée, nous touchons le fond même du système érigénien.

Non enim essentia divina Deus solummodo dicitur, sed etiam modus ille quo se quodammodo intellectuali et rationali creaturae prout est capacitas uniuscuiusque ostendit, Deus saepe a Sacra Scriptura vocitatur. Qui modus *a Graecis* theophania, hoc est, Dei apparitio solet appellari... Non ergo ipsum Deum per semetipsum videbimus, quia neque angeli vident : hoc enim omni creaturae impossibile est..., sed quasdam factas ab eo in nobis theophanias contemplabimur (*De div. nat.*, I ; *P. L.*, 122, 446, 448).

Erigène, c'est une fois de plus, selon ses allégations mêmes, Denys et Maxime ; mais, en explicitant ses maîtres, sur plusieurs points et par de nouvelles catégories, il « déplace l'équilibre de leur pensée : ce qui chez eux restait mystère à peine touché, devient la clef d'un système puissant, mais tombe avec lui sous les prises de la discussion »[2].

Non moins que le système, la mystique qui l'anime s'infiltre dans les mentalités, là même où le système provoque des oppositions. *Theophania* ne fait pas partie du vocabulaire de saint Bernard, et ne vient

1. Comme belle pièce de ce dossier, voir l'analyse sémantique et historique d'ALAIN DE LILLE, *Summa*, II, tr. 1, c. 33 (éd. Glorieux, p. 170-172), avec cette réflexion : « Quia latinitas penuriosa est... ».

Ce n'est cependant que de très loin encore que s'amorce, au-delà de l'appareil platonico-aristotélicien des essences, et malgré l'apport des Docteurs Grecs, la perception de l'existence personnelle ; elle ne prendra corps, qu'à la faveur de la distinction explicite entre essence et existence, chez saint Thomas. La définition nouvelle de *persona*, proposée par Richard de Saint-Victor (« divinae naturae incommunicabilis existentia »), répond à une requête de la position grecque du problème trinitaire (évoquer directement l'origine, *ex*, qui distingue les personnes), mais ne provient pas d'une réflexion sur l'existence.

Parmi les méditations sur le texte capital « Je suis celui qui suis », qui décida de la philosophie de l'acte d'exister — la métaphysique de l'Exode (É. Gilson) —, on lira celle d'ALAIN DE LILLE, *Summa*, I, 1, c. 9 (éd. Glorieux, p. 141-143) : « ... Cum haec dictio *est* specialiter ad rei existentiam pertinet, sola vero existentia divina immutabiliter sit, ei minus improprie haec dictio quam alia convenit ». Etc.

2. H. DONDAINE, *L'objet et le medium de la vision béatifique chez les théologiens du XIII[e] siècle*, dans *Rech. th. anc. méd.*, 19 (1952), p. 65.

que rarement sous la plume de Guillaume de Saint-Thierry (*De nat. et dign. amoris*, 4, 10 ; *P. L.*, 184, 386) ; mais il pénètrera à Cîteaux et à Saint-Victor[1], et deviendra, en cette fin du siècle, presque un mot commun en théologie : Alain de Lille l'inscrit dans son dictionnaire (*Distinctiones*, *P. L.*, 210, 971 ; cf. 780). Ce n'est qu'au XIII[e] siècle, avec le discrédit du système, qu'il sera suspect[2], et saint Thomas l'évitera habituellement.

Incognoscibilité de Dieu, vérité de ses manifestations, — et donc, création conçue comme révélation, divinisation, illumination, contemplation *(theoria)* comme acte suprême de perfection[3] : ces thèmes majeurs, en doctrine systématique et en expression des expériences spirituelles, sont commandés par la théophanie ; c'est dire l'extension de l'influence grecque[4]. Elle suscite, là comme ailleurs, des positions de problème très aigües, dans les *quaestiones*, telle la fameuse dispute sur la vision béatifique, où elle se heurtera à la tradition augustinienne[5], et qui est déjà en pleine effervescence quand Alain écrit sa Somme (vers 1160) : « Hanc controversiam sub breviloquio dirimentes... » (I, c. 8 b ; éd. Glorieux, p. 136). Par ailleurs, à mesure que, par Boèce d'abord, puis directement, on voudra penser la théophanie dans les cadres de la noétique aristotéli-

1. Cas significatif à Cîteaux, GARNIER DE ROCHEFORT, neuvième abbé de Clairvaux († 1202), dans ses *Sermones*. Cf. entre autres, son *Sermo 35* au chapitre général, *P. L.*, 205, 794-797 ; son *Sermo 9*, *ibid.*, 630 ; *ibid.*, 730.

2. ALBERT LE GRAND s'oppose vivement aux « calomniateurs » de Denys, qui ne comprennent pas ce qu'il faut entendre par *théophanie*. *In II Sent.*, d. 4, a. 1, q. 2, éd. Borgnet, 27, 105b.

3. En dépendance de la théophanie, on mesure l'originalité grecque de la *theoria* : sa note intellectualiste, son caractère d'initiation, sa double fonction de *purificatio* et d'*anagogia*, jouent jusque dans les sacrements, s'accomplissant dans l'*extasis*. Cela face au schéma de la tradition monastique latine, *lectio*, *meditatio*, *contemplatio*, catégories familières de la spiritualité occidentale. Cf. C. BUTLER, *Western mysticism*, 2[e] éd., 1927.

Mais la *theoria*, la *theoretica vita*, était plus facile à désaffecter de son contexte originel, pour entrer ainsi en concordisme avec les formes latines, à Cluny, à Citeaux, à Saint-Victor, chez les ermites (beaucoup moins, naturellement, dans les mouvements évangéliques à base biblique). Cf. S. BERNARD, *In Cant. sermo 23*, 3 et 9 ; *P. L.*, 183, 885, 888 ; GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De nat. et dign. amoris*, 4, 10 ; *P. L.*, 184, 386 ; PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Epist.* 1, 20 ; *P. L.*, 189, 96 ; RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benj. minor*, c. 75 : De supereminentia spiritualium theoriarum, et c. 75, *P. L.*, 196, 53, 54 ; GARNIER DE ROCHEFORT, *Sermo 23*, *P. L.*, 205, 730, et *passim* (mais avec un contexte plus dionysien). etc. ALAIN DE LILLE emploie le sens profane (*theoria = speculatio)* pour désigner les « théorèmes » des mathématiques, *Regulae*, prol., *P. L.*, 210, 621.

Sur le contenu dionysien du mot, cf. R. ROQUES, *op. cit.*, Index, s. v. *theoria*.

4. Il serait curieux d'observer les zones et les intensités de diffusion. Richard de Saint-Victor ne laisse passer ni *theophania* (à peine *theologia*), ni *causae primordiales*, ni *analogia*, ni *apophasis*.

5. Cf. H. DONDAINE, *L'objet et le medium de la vision béatifique chez les théologiens du XIII[e] siècle*, dans *Rech. th. anc. méd.*, 19 (1952), p. 60-130 ; Les deux traditions, les voies d'accès de la tradition grecque, p. 61-74.

cienne, on s'engagera dans des opérations qui devaient en évacuer et la raison d'être et la notion originale. On a même pu, non sans vraisemblance, voir dans la démarche d'Amaury de Bène, la logique pervertissante d'une pareille tentative[1]. L'entreprise cependant était légitime, et elle sera reprise durement et magnifiquement au XIIIe siècle, lorsqu'on transformera profondément la logique et la langue d'Aristote pour exprimer humainement les relations ontologiques de la créature. Tout le traité de la *translatio terminorum a naturalibus ad theologica*, pour de « merveilleuses significations », chez un Alain de Lille (cf. le manifeste du prologue de sa *Summa*, éd. Glorieux, p. 119), un Simon de Tournai, et les autres[2], est soutenu, grâce à l'aristotélisme de Boèce (l'aristotélisme de Maxime n'a pas été discerné, évidemment), par une pareille ambition. Mais la théophanie ne pouvait fournir la clef technique de l'analogie, comme loi du transfert, quoique Denys en fournisse les ressorts[3].

De cette architecture spirituelle et de ces fonctions de la théophanie, procède une conception de la théologie qu'il importe de souligner fortement, au moment où, chez les *magistri*, s'élabore une théologie « scolastique ». Dans cette vision dionysio-érigénienne, l'élaboration théologique de la révélation de Dieu ne peut se concevoir qu'à l'intérieur de la théophanie ; elle n'est que la théophanie elle-même en exercice dans l'esprit de l'homme. La séparation entre contemplation et spéculation — l'unique vocable *theoria* sera précisément chez les Latins, cassé peu à peu (pas encore au XIIe siècle) en deux significations : *contemplatio* et *speculatio*[4] — y est inconcevable, comme l'opposition entre théologie

1. J. M. ALONSO, *Teofania y visión beata en Scoto Erigena*, dans *Rev. esp. de teol.*, 10 (1950), p. 361-389 et 11 (1951), p. 255-281 ; texte cité, p. 268.

2. Dans leur langue et dans leur méthode, *translatio*, *transferre* conservent toute la vigueur technique qu'ils avaient, tant chez Avicenne que chez Erigène, pour exprimer la transposition d'un terme ou d'une doctrine à un objet auquel ils ne s'appliquaient pas de soi. Cf. AVICENNE, *Metaph.*, IV, 1, éd. Venise, 1508, fol. 84ra, 84va ; IV, 3, fol. 86ra ; ÉRIGÈNE, chez qui ils désignent la méthode d'« analogie », *De div. nat.*, I, 15, *P. L.*, 463 ; I, 16, *ib.*, 465 ; I, 21, *ib.*, 468 ; I, 37, *ib.* 480 ; I, 62, *ib.* 504 ; etc. *Translate, figurate, symbolice, metaphorice* sont chez lui synonymes.

3. Cf. R. ROQUES, *op. cit.*, p. 61-66 ; V. LOSSKY, *La notion des « analogies » chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, dans *Arch. hist. doct. litt. m. â.*, 5 (1930), p. 279-309.

4. Ainsi cette « théologie » va-t-elle de la *deificatio* à la *disputatio*. *Deificatio :* « Per hanc speculationem [intelligentiae, par opposition à intellectus] quodammodo homo deificatur ». ALAIN DE LILLE, I, 2, éd. Glorieux, p. 121. *Disputatio :* « Veniamus ad fastigium disputationis seu speculationis hujus ». GUILLAUME DE SAINT-JACQUES, *De Trinitate* (vers 1157), c. 24 (cité par J. LECLERCQ, *Arch. hist. doct. litt. m. â.*, 1950-51, p. 97).

Serait à analyser ici le vocabulaire de saint BERNARD. Et aussi celui de RICHARD DE SAINT-VICTOR, apparemment plus « spéculatif » (?). « Quamvis contemplatio et speculatio per invicem poni soleant... », dit-il, *Benj. major*, V, 14, *P. L.*, 196, 187. *Speculatio* dans cette conjonction avec *contemplatio*, est spécifiquement différent de *meditatio : In Ps.* 113, *P. L.*, 196, 342.

Dans cette équivalence *speculatio-contemplatio*, les trois parties de la philosophie « théorique » (physique, mathématique, théologie), sont reprises pour définir les trois genres de contemplation. Est alors introduit Boèce, transmetteur des catégories grecques ; ainsi le moine WOLBÉRON († 1167), abbé de S. Pantaléon de Cologne, dans son commentaire du Cantique, décrit les trois parties de la *contemplatio* ou *speculatio :* naturelle, intelligible, intellectible ; *P. L.*, 195, 1071. Dans la langue de Boèce, les *intellectibilia*, suprême objet du seul *mens* relèvent d'une *speculatio* qui constitue la *theologia*. « Sola tantum mente intellectuque capitur, quae res ad speculationem Dei atque ad animi incorporalitem considerationemque verae philosophiae indagatione componitur ; quam partem Graeci theologiam nominant ». *In Isag. Porph.*, I, 3, éd. Brandt, p. 8. Cf. A. ROBILLIARD, *Les six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne* dans *Rev. sc. ph. th.*, 28 (1939), p. 231.

Au XIIIe siècle, *speculatio* prendra un sens presque péjoratif par opposition à *devotio*. Cf. S. BONAVENTURE, *Itinerarium*, prol., 4 ; et son texte fameux où il caractérise les Prêcheurs « principaliter intendunt speculationi et postea unctioni », tandis que les Mineurs « principaliter unctioni et postea speculationi ». *In Hexaemeron*, coll. 22, éd. Quarachi, V, 440. S. THOMAS réduit la *speculatio* (per speculum) à la *meditatio*, II^a, II^{ae}, q. 180, a. 3, ad 2.

spirituelle et théologie spéculative. En fait, chez les *magistri*, l'introduction progressive de l'épistémologie aristotélicienne à travers Boèce, aboutira à la construction d'un savoir théologique organisé, dont la discipline rationnelle, commandée par l'analyse des objets, sera différencié de l'expérience spirituelle et de ses expressions subjectives. Cf. *infra*, chap. XV. Le mot même de *theophania*, avons-nous vu, s'effacera.

De la conception unitaire et transcendante de Denys, procéderont cependant deux importantes conséquences. Premièrement, dans la classification des sciences, dont diverses formules seront présentées au XIIe siècle, la théologie, jusque-là plus ou moins incardinée, fût-ce au titre de reine, dans le régime des sept arts, est dégagée de cet appareil, au titre de discipline émanant expressément du mystère, dans l'illumination de la foi. D'où le principe de l'anagogie[1].

Deuxièmement, ce savoir, « mystique » là même où il utilise des instruments rationnels, ne peut donc se construire qu'à l'intérieur et sous la lumière de la foi. Au XIIIe siècle, on légitimera, de surplus, cette exigence méthodologique par des arguments empruntés à l'épistémologie aristotélicienne (théorie de la subalternation des sciences)[2] ; mais elle joue déjà, dès le XIIe siècle, par l'imprégnation de la *theoria* dionysienne, où sera inconcevable une disjonction entre une foi contemplative de ses objets divins et une élaboration rationnelle des mystères. Le théologien reste un initié, et la transmission de son enseignement ne se peut faire que dans un témoignage de foi. Le bienfait de la méthodologie de Boèce, à l'œuvre chez les *magistri*, surtout chez les disciples de Gilbert

1. Sur cette émergence progressive de la théologie dans la classification des sciences, cf. M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, b. II, Freiburg, 1911.

2. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, 1957.

de la Porrée, s'inscrit à l'intérieur de cette haute exigence de la doctrine de Denys, où science (divine) et contemplation sainte sont consubstantielles. C'est l'illumination de la foi qui opère la nécessaire anagogie[1]. L'expérience mystique, si elle est authentique, est intellectuellement «objective», et non effet subjectif de l'amour autour d'une vérité spéculative[2]. Cette inspiration, plus encore que la théorie aristotélicienne de la science, parcourera, comme un filon ininterrompu toutes les réflexions de ce siècle sur la méthode et les fonctions de la théologie.

C'est enfin une pièce essentielle de la théologie des Grecs que l'usage du symbolisme, non pas comme la ressource littéraire d'une imagerie extérieure en définitive aux objets en cause, mais comme une pièce organique de la méthode pour connaître Dieu. Le jeu des symboles est aussi nécessaire, et pour les mêmes raisons, que la formation des concepts et la trame des discours. Le symbole est même, au service de l'anagogie, l'acte le plus caractéristique de la dialectique de la révélation du mystère, de la divinisation théarchique. Et cela, qu'il s'agisse du symbolisme verbal de l'Écriture, du symbolisme des actions sacramentelles, comme du symbolisme fondamental des réalités créées. Le symbolisme de la lumière — et de la ténèbre — est, comme dans le néoplatonisme, le plus expressif et le plus employé ; sa valeur poétique n'est là que l'effet de sa capacité d'expression métaphysique. Nous avons ailleurs analysé l'efficacité et la réduction de cette métaphysique sacrée chez les maîtres occidentaux.

1. Cf. R. Roques, *op. cit.*, p. 234-244, et *Note sur la notion de « théologie » chez le Ps.-Denys*, dans *Rev. asc. myst.*, 25 (1949), p. 200-212. Et sur la transmission de la théologie, *op. cit.*, p. 118-119.

2. La théologie ultérieure mettra en vedette, plus que le XIIe siècle, qui le cite assez peu, le *pati divina* de Denys, *Noms divins*, c. 2 ; *P. G.*, 3, 648 : « Non solum discens, sed et patiens divina ». Mais elle l'incurvera vers une interprétation psychologique, au détriment de sa densité objective, parfois de sa fonction théologique.

XIV

L'ÉVEIL MÉTAPHYSIQUE

Orientale lumen : c'était avant tout, de fait et d'intention, une lumière religieuse, mais saturée d'implications métaphysiques. Quand donc la théologie grecque s'introduit, les valeurs religieuses sont les premières perçues et assimilées ; elles ne prendront cependant leur pleine efficacité que dans la mesure où vont peu à peu être traités en eux-mêmes les éléments philosophiques, dont les précisions intellectuelles n'avancent pas du même pas que les perceptions religieuses. Les consultations byzantines d'un Hugues Éthérien procurent certes des témoignages et comportent des options, dans la tradition chrétienne reconnue polymorphe ; elles ne seront constructives que par la mise en œuvre de spéculations rationnelles, provenant de la philosophie de Boèce, du *De causis*, d'Avicenne. L'œuvre de Denys-Érigène se diffuse particulièrement dans les milieux monastiques ; mais c'est dans les centres scolaires, avec leur équipement technique, que, par delà l'imprégnation mystique, se décidera le sort de la méthode de l'analogie et de la construction érigénienne. La théorie des idées se prête religieusement à toutes les élévations spirituelles et à toutes les malléabilités concordistes, tant que sa qualité religieuse n'est pas élaborée par une critique de la connaissance.

Il ne s'agit cependant pas d'introduire ici, dans une histoire de la théologie, un chapitre d'histoire de la métaphysique, dont l'ajustage se ferait mal avec l'évocation des réveils évangéliques en cours ; mais il faut mesurer la pénétration rationnelle de notions et de principes à l'intérieur et au service d'une foi en travail, mieux encore en discerner l'exact lieu d'implantation.

La notion de cause est sans doute le cas le plus significatif, s'il est vrai que la recherche des causes est l'acte majeur de la science, y compris une théologie en état de science. On en pourrait suivre la diffusion dans les divers traités alors en voie de constitution, grâce précisément à cette notion capitale, telle la définition de la création à distinguer tant de l'émanation que de la fabrication (progrès sur les maîtres chartrains) ; tel encore le traité des sacrements, où Pierre Lombard est des premiers à introduire le terme *causa* pour déterminer le rôle des signes cultuels

qu'on tendait auparavant à ne considérer que comme les conditions de la grâce, dont la seule cause homogène était Dieu. Mais il suffit d'observer, avec l'intensification de son emploi, la mise en place explicitement proposée, dans les grandes œuvres théoriques. Alain de Lille, ayant énuméré et expliqué les « règles » constructives de la théologie, en arrive, après la 115e, à une série de règles relevant, dit-il, du savoir profane, mais valables en théologie ; or ces règles 116 à 125 ont toutes pour objet l'expression par voie de causalité de la connaissance des choses divines (*P. L.* 210, 681-684). L'*Ars fidei* commence sa série d'apophtegmes par ces deux énoncés : « Quidquid est causa causae, est causa causati », et « Omnis causa subjecti est causa accidentis » (*P. L.*, 210, 597). Le titre courant du *De fluxu entis est* « De causis primis et secundis », ce qui de fait définit à point le thème central de l'opuscule. C'est de quoi nous référer au fameux *De causis*, dont la mise en circulation et l'efficacité caractérisent la spéculation philosophico-théologique de la fin du siècle[1]. Se proposant de donner une définition de Dieu, le premier des *Vingt-quatre philosophes (Liber XXIV philosophorum)* en énonce une « secundum imaginationem primae causae », et plusieurs des autres définitions sont rendues intelligibles par une réduction technique à la cause première[2]. Jean de Salisbury avait d'ailleurs excellemment enseigné, tant à partir des *Analytiques* (cf. *Metalogicon*, IV) qu'à partir d'Hermès Trismégiste (*De sex principiis*, cf. *De septem septenis*, c. 7, *P. L.*, 199, 960-962), que la connaissance par les causes est le nerf de la science ; et Simon de Tournai, en tête de ses *Institutiones*, analyse de plus près que ses prédécesseurs la définition aristotélicienne de la science, connaissance par les causes, jusque en théologie.

Ce n'est pas là simple curiosité élémentaire du pourquoi des choses et des événements : on dépasse évidemment le sens banal de *causa*, expression confuse de causalités disparates ; on dépasse aussi l'application rudimentaire, mais déjà suggestive, des catégories grecques antiques, *causa materialis*, *formalis*, *motiva*, *finalis*, telle qu'on la voit faire par un Robert de Melun (*loc. cit.*) ; on atteint le discernement particulièrement valable de la causalité formelle et de la causalité efficiente (par ex., ALAIN, *Contra haereticos*, *P. L.*, 210, 311), grâce à quoi on dégage les deux pivots d'intelligibilité, interne et externe, des êtres et de l'être (équivalence *ratio-causa*, si significative de l'intellectualisme grec).

Le rôle d'Avicenne va être là prépondérant. Son vocable aristotélicien *metaphysica* pour désigner la science de l'être et de ses causes restera

1. Ainsi peut-on observer chez Robert de Melun, qui lui, ignore le *De causis*, un emploi du concept de cause qui n'atteint pas une haute technicité métaphysique. Cf. *Sententie*, I, 2, 1, éd. Martin, p. 264, 270-273, d'après Boèce.

2. Observer de même le développement des preuves de l'existence de Dieu par la causalité. Avec l'apport capital de Denys, tenant que considérer Dieu comme cause n'est pas le connaître en lui-même.

quelque temps encore étranger au commun des théologiens, chez qui le terme *theologia* couvre l'étude de Dieu-cause et des attributs de cette cause première (ALAIN) ; mais son analyse de la contingence, sa classification des causes — internes et « essentielles », *materia-forma*, extrinsèques et « existentielles », *efficiens-finalis*, à l'encontre de la juxtaposition aristotélicienne *formalis-finalis* — alimentent non plus seulement le médiocre concordisme du *De fluxu entis*, mais les disputes constructives de Guillaume d'Auxerre (*Summa*, vers 1215-1220). L'élaboration d'un discernement entre cause formelle proprement dite et cause formelle exemplaire va contribuer à dissiper les équivoques de la métaphysique néoplatonicienne. En tout cela, entreprise d'objectivité, où les choses, y compris les choses divines, sont traitées, jugées, définies selon leur contenu, et non plus selon les ferveurs et les utilités subjectives ; la science, science par les causes, objective ainsi la foi, si l'on peut dire.

En tête de l'*Ars fidei*, ce n'est pas seulement la notion de cause qui est mise en vedette, mais tout l'appareil des notions métaphysiques : *substantia*, *forma*, *materia*, *accidens*, *motus* et ses six espèces (catégories grecques : *generatio*, *corruptio*, *augmentum*, *diminutio*, *mutatio localis*, *alteratio*) ; le prologue du traité les énumère et les définit, ce qui est fort significatif en tête d'un « ars fidei », puis suivent, dans leur « artificioso successu », les théorèmes : « Cujuslibet substantiae est triplex causa, scilicet materia et forma, et earum compago, quarum trium eadem est causa », et la suite (*P. L.*, 210, 597 et 599).

La métaphysique de la *forme* était alors portée par une histoire plus complexe, plus copieuse, plus subtile encore que la métaphysique de la causalité. Les Chartrains en avaient fait, grâce surtout à Boèce, nous l'avons vu, l'une des bases de leur spéculation, tant sur la création que sur la divinisation, tant dans le domaine du connaître que dans celui de l'être. « Omne esse ex forma est » : axiome de base, qui fondait non seulement une ontologie et une noétique, mais aussi une vision mystique de l'univers[1]. Mais, en donnant ainsi une admirable expression à la doctrine chrétienne de l'image de Dieu dans l'homme, cette haute philosophie perdait pour une part sa rigueur théorique[2] ; elle allait la récupérer, à la fin du siècle, à mesure que l'on connaissait mieux, directement ou par les intermédiaires arabes, l'hylémorphisme aristotélicien. La pénétration

1. Cf. ci-dessus, chap. V.

2. Ainsi, grandeur et limite, dans ce beau texte de GUILLAUME DE SAINT-THIERRY : « Haec omnia anima intellectu conspiciens, non jam tantum delectatur in sua formositate quam in forma formatrice [similitude trinitaire], cui intendendo semper efficitur formosior. Ipsum enim intendere, formari est. Quidquid enim ad Deum afficitur, non est suum, sed ejus a quo afficitur ». *De nat. corp.*, *P. L.*, 180, 722.

S. BERNARD lui-même dénomme *forme*, et la distinguant du sujet dont elle est la forme, tout en en étant inséparable, la capacité de l'âme à participer à la vie divine. Cf. É. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 70.

d'Avicenne, en syncrétisme avec Érigène et la tradition boécienne, donne alors à *forma* une densité spécifique qu'on n'aurait pu trouver chez Abélard.

Par ailleurs, les controverses sur la signification des mots abstraits et des mots concrets, base logico-grammaticale de la querelle des universaux, révélaient de plus en plus leurs implications métaphysiques, et, au-delà, leurs incidences théologiques (*Deus-deitas*, de Gilbert de la Porrée, au concile de Reims, 1148) : la notion de *forma* soutenait, selon les écoles, parfois dans la même école, de par la dialectique équivoque des concepts, tantôt un réalisme des idées et des essences, tantôt une doctrine des objets formels à base d'abstraction. Les *formae nativae* de Gilbert répercutent la dualité interne de l'aristotélisme, et l'histoire ne fait ici que développer dans le temps une ambiguïté latente dès l'origine[1]. Le syncrétisme décourageant de cette période ne pourra s'éclairer, au siècle suivant, que par le déblocage d'écrits pseudo-aristotéliciens (*De causis*, *Theologie d'Aristote*) et par des options rigoureuses sur la composition métaphysique de l'être. La métaphysique de l'acte et de la puissance d'une part, encore faible alors, la théorie de l'intellect agent d'autre part, ignorée de la tradition boécienne du XIIe siècle, assureront ces progrès.

Un progrès analogue sera aussi nécessaire et aussi neuf sur les notions d'*esse* et d'*essentia*. De langue et de pensée, Boèce avait fourni aux Chartrains un capital de grande valeur, dont un Anselme, malgré sa profondeur, ne disposait pas. Mais parce que l'*esse* est conçu comme une forme, la signification même du terme *esse* est, chez Gilbert, identique à *essentia*, indice d'une analyse où sont bloqués sur la forme et la nature des êtres et leurs *actus existendi*[2]. Tout l'essentialisme grec va commander la philo-

1. « Réalistes et nominalistes du moyen âge, pour leur donner leurs noms traditionnels, n'avaient pas tort de se réclamer pareillement d'Aristote, bien qu'ils l'interprétassent, comme l'on sait, en deux sens diamétralement opposés, car les réalistes déféraient aux exigences platoniciennes de la doctrine, et les nominalistes suivaient au contraire la pente si forte qui l'entraîne sans cesse vers le réel concret. L'ontologie du τὸ τί ἦν εἶναι conduit naturellement au réalisme de l'essence et de l'espèce, celle du τόδε τι ou de l'*hoc aliquid* aboutit non moins naturellement au nominalisme du terme universel et au réalisme de l'individuel concret. Ce débat, intérieur à l'aristotélisme lui-même, ne faisait donc que développer au cours du temps une opposition qui, latente dès l'origine, éclaire l'histoire qu'elle engendre ». É. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, p. 57.

2. « Ablatis formis quoquomodo a rebus formatis, nihil nisi possibile esse remanet, scilicet possibilitas suscipiendi formas. Formis etenim ablatis, deperit *actus existendi* rerum ; omne namque *esse* ex forma provenit ». *Liber de eodem secundus* (école de Chartres), éd. Parent, p. 209. *Actus existendi* est déjà passé dans la langue de Robert de Melun, *Sententiae*, I, 2, 4, éd. Martin, p. 272.

Un anonyme *Comm. in Boetium de Trin.*, ms. Berlin, Staatsbibl. lat. 817, 66 b (cité dans T. Gregory, *Note e testi per la storia del platonismo...*, *loc. cit.*, p. 383) : « Actus enim possibilitatis perfectio, perfectio vero omnis ex forma est. Actus igitur forma ».

sophie[1]. Cependant, introduite alors par le *De causis*, maintenant en circulation, la distinction amorcée entre *formatio* et *creatio* (cf. *De fluxu entis*, c. 9, éd. de Vaux, p. 124) prépare une meilleure intelligence de l'*esse*, à laquelle va contribuer l'avicennisme si sensible à la contingence radicale de l'existence. Le dégagement de la notion de cause efficiente, que nous observions à l'instant, et qu'implique la doctrine chrétienne de la création — implication évidente, mais lente à expliciter techniquement — conduira à la distinction de l'essence et de l'existence (saint Thomas) ; dès la fin du XIIe siècle, cette opération de grande envergure place nos théologiens au seuil de la métaphysique. Guillaume d'Auxerre en recueillera déjà magistralement les premiers fruits.

La maturation lente de la doctrine de l'analogie de l'être peut être ici prise comme critère. C'est l'un des points où l'on va constater la curieuse et féconde interférence d'Aristote et de Denys, qui sera l'une des premières observations du jeune Thomas d'Aquin. Aristote, si peu explicite sur les exigences du transcendant, fournira bientôt les coordonnées logiques et métaphysiques permettant d'en établir le statut conceptuel (puissance et acte) ; mais c'est Denys qui, dès maintenant, en impose avec éclat l'existence. Le mot même d'ἀναλογία (les latins n'éprouvent pas toujours le besoin de traduire par *proportio*) entre en circulation ; et, quant au fond, certaines expressions des Porrétains sembleraient fonder la dialectique de l'immanence et de la transcendance. Mot et doctrine restent liés cependant, chez Denys, à la structure « hiérarchique » du réel, et à ses obscures implications[2].

Pour le moment, l'identification des notions de matière et de puissance (*possibilitas*, dans la langue du temps), dans le binome *materia-forma*, et de là dans la théorie du mouvement[3], confirme que la métaphysique de l'acte et de la puissance reste confuse, quand elle n'est pas absente de ces spéculations : leur syncrétisme, d'origine et de doctrine, ne leur permettait guère une si difficile « subtilité », comme on disait alors. Par l'excès même de son monisme, David de Dinant manifeste du moins que cette notion de *matière* était expressément située au niveau proprement métaphysique, et non dans l'empirisme élémentaire d'un « matérialisme ». De fait, plus que d'autres encore, elle était explicitement reconnue par les lecteurs de

1. On a vu (à propos du platonisme au XIIe siècle, ci-dessus, chap. V, p. 123) que les mythes existentiels de Platon furent alors tournés en simples allégories, et, par cette désexistentialisation intellectualiste, ramenés à une expression figurée de la loi métaphysique des essences.

2. Sur la signification et la portée du *Corpus areopagiticum*, cf. ci-dessus, chap. V.

3. C'est toujours la langue et la doctrine de Chartres. « Sunt autem duo, actus scilicet et possibilitas, velut extrema et quedam elementa; et unum ab altero descendit idest possibilitas ab actu. Possibilitas namque est mutabilitas, quam *philosophi* appellant materiam primordialem ; actus vero est immutabilitas et perfecti essendi, que a *philosophis* vocatur absoluta necessitas. Sed ab immutabilitate descendit mutabilitas ». Comm. anonyme du *De Trin.* de Boèce, éd. Parent, p. 196.

l'Écriture, comme typiquement philosophique, sans parallèle avec les vocables sacrés. « *Ylè*, quae secnudum philosophos est, sed nequaquam aliquid est »[1].

Plus que la diffusion qualifiée de ces concepts métaphysiques, c'est leur exact point d'efficacité, en construction de la théologie, que nous devons observer, pour mesurer l'éveil métaphysique de ce siècle. Il y a beau temps en effet que la recherche de la causalité s'exerçait en théologie et la tournait en savoir organique. Saint Anselme et toute la *Fides quaerens intellectum*, Abélard et sa dialectique, Chartres et ses commentaires du *Timée*, sont dès le début du siècle les créateurs de la méthode scolastique, comme on dit. Toute l'amplification pédagogique de la *lectio* à la *quaestio* détermine dès lors le progrès de cette théologie. Certes. Mais, si, d'Anselme et d'Abélard aux grands maîtres du XIIIe siècle, la pénétration de la métaphysique est continue, il importe néanmoins de déterminer de cette pénétration deux zones assez différentes, malgré leur conjonction. L'une dont Abélard apparaît le patron, est la mise en œuvre, dans la construction de la théologie, des méthodes dialectiques, instruments profanes de soi, utilisés alors parce qu'on en reconnaît la valeur dans le domaine sacré lui-même ; on sait quelle résistance rencontre déjà cette prétention, ce « rationalisme », chez tous ceux pour qui la raison et ses méthodes n'ont pas consistance valable dans la vocation divine de l'esprit. Mais se dégage peu à peu une autre zone où ce ne sont plus seulement les *procédés* du raisonnement qu'on introduit dans la méditation de la parole de Dieu, mais de nouveaux *objets*, récemment acquis dans la découverte du monde et de la nature des choses. Il ne s'agit plus seulement de référer à Dieu, par voie dialectique ou symbolique, les réalités créées, dont la finalité suprême dévaluerait le contenu, le comportement, l'usage terrestres ; il y a de ce monde et de l'homme une connaissance autonome, valable en son ordre, efficace en vérité de spéculation et d'action, laquelle est transférable en science théologique. Ainsi, on utilisait depuis longtemps déjà la distinction matière-forme pour analyser la structure des symboles sacramentels; maintenant, et c'est évidemment une toute autre besogne, on découvre la vérité métaphysique de l'hylémorphisme, on considère l'homme comme une forme liée à une matière, on se fait une vision de l'univers ainsi constitué, on définit la matière comme entité des choses. De même, on ne se satisfait plus de qualifier les actions humaines par l'impératif de l'amour de Dieu, on les mesure dans une philosophie des vertus définies comme des habitus spécifiés par leurs objets.

Ce ne sont plus là seulement des *quaestiones* qui, grâce à une technique empruntée aux disciplines profanes (« ancillae » de la doctrine sacrée), élaborent la matière scripturaire, et constituent ainsi un savoir théologique analogue aux sciences des autres « facultés », comme l'avait posé en principe Gilbert de la Porrée ; le théologien prend à son compte, dans la construction organique de sa sagesse, des *objets* que lui fournissent les disciplines rationnelles, sciences de l'univers et de ses lois, sciences de l'homme et de ses facultés, blocs entiers qui ne concernent pas de soi le mystère chrétien, et que ne prévoyait pas la distribution biblique du donné révélé. Les « règles » d'Alain de Lille sont bien autre chose que des règles méthodologiques, à la manière du *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor ; elles sont un ensemble de données métaphysico-religieuses constitutionnellement introduites dans la science de Dieu. Un jour, chez un saint Thomas, nous aurons toute une anthropologie dans son traité théologique de l'homme, et, dans son traité du gouvernement divin, toute une vision de l'univers ; ce sera un péché mortel de les éliminer de sa théologie sous prétexte que l'une et l'autre sont matière philosophique[1].

1. GILBERT DE LA PORRÉE, *Comm. De hebdomadibus*, *P. L.*, 64, 1362.

Pour autant qu'on peut dater pareille évolution, qui ne trouvera son accomplissement qu'après l'assimilation d'Aristote, nous observons pendant les années 1170-1215, une première mise en œuvre, sous régime mental platonicien, des notions de cause, de substance, de forme, de mouvement, de puissance, et, en anthropologie, des concepts de fin, d'intention, de liberté, de vertu, de justice. Les sommes vont comporter non seulement l'analyse biblique et augustinienne des « états » historiques de l'homme, mais une philosophie de sa « nature », une psychologie, une morale, indépendamment de l'économie divine concrète. Ainsi tandis que le Lombard n'introduit un traité des vertus qu'à la faveur d'une question sur les vertus existant dans le Christ, un traité du péché qu'à l'occasion du péché originel (*II Sent.*, d. 35), ou encore Alain de Lille un traité du libre arbitre à l'occasion de sa corruption en Adam (*Summa*, n. 164), voici que se construisent, au dehors ou au dedans des sommes, des traités des vertus, dont les références constructives se font par le « moralium dogma philosophorum » (titre du fameux opuscule attribué à Guillaume de Conches). En théologie sacramentaire, tandis que prédomine encore la copieuse et savoureuse description phénoménologique de la *species quadriformis sacramentorum*, recueillant à partir des textes patristiques, liturgiques, homilétiques, les données directes de l'expérience chrétienne, voici que s'amorce

1. Cf. M. J. CONGAR, article *Théologie*, dans *Dict. théol. cath.*, XV, col. 375 : « On avait bien appliqué à la théologie, discours humain sur les choses de Dieu, la logique, la grammaire et la dialectique, mais une telle application n'introduisait dans le domaine sacré aucun contenu propre, aucun objet proprement dit. La nouveauté de l'« entrée » d'Aristote [cela vaut déjà pour Platon, au XIIe siècle]..., c'est l'application, en théologie, de la physique, de la métaphysique, de la psychologie et de l'éthique d'Aristote, application engageant un certain apport de contenu et d'objet dans la trame même de la science sacrée. Dès lors, Aristote n'apportera pas seulement, de l'extérieur, une certaine organisation des objets révélés, mais encore, dans le domaine même des objets du savoir théologique, un matériel idéologique qui intéressera non plus seulement les voies, mais le terme et le contenu de la pensée ».

une métaphysique du symbole, liée à une vision dionysienne de l'univers, et où on tentera de définir en elle-même la causalité originale des symboles et signes[1]. Le *De fluxu entis*, œuvre d'un théologien cependant, introduit de longs chapitres sur les structures de l'intelligence, à partir d'Avicenne, entreprise maladroitement menée, sans doute, mais toute autre que la mise en ordre de catégories bibliques dans une prétendue psychologie des facultés à partir de l'action de l'Esprit ou des désordres de la concupiscence. Les périgrinations mystiques de l'âme, dans le *De statibus hominis interioris*, présentent du paradis et de l'enfer des descritions plus métaphysiques qu'évangéliques, à base du même Avicenne et des cosmogonies arabes[2].

On comprend l'extrême intérêt de la conscience nouvelle que prennent alors, dans les écoles, les maîtres, observant et la spécificité et la liaison de leurs divers objets, comme l'enregistrait déjà Gilbert, dans un discernement qui dépasse l'humanisme libéral d'Hugues de Saint-Victor. La notation que nous relevions, chez Alain de Lille, sur la liaison entre « faculté de théologie » et « facultés naturelles », y compris dans le recours aux principes de la « physique de la nature » (*reg.* 115), se doit situer à ce niveau, non à celui des simples accommodations méthodologiques ou psychologiques.

De même signification et portée est désormais la référence de plus en plus consistante aux *philosophi*, comme régime d'« autorités » adventices, disons, comme lieu théologique, qu'on les traite avec défiance ou avec sympathie[3]. Les recueils de textes empruntés aux seuls philosophes se multiplient. On observe les définitions qu'ils donnent, eux, face aux définitions sacrées, telles les définitions du libre arbitre, de l'éternité, de la vérité ; et ils sont appelés en témoignage aux côtés des *divini sapientes* et des *legales* (introduction du *De statibus hominis interioris*). Abélard, il est vrai, les honorait déjà ainsi, mais plus parce qu'il les situait de quelque manière dans l'orbite de la révélation, que pour leur valeur propre.

***

Tandis que l'augustinien Prévostin dénonçait, après plusieurs, le danger de ces *philosophi*, se développaient de fait des élucubrations métaphysiques qui avaient de quoi surprendre l'orthodoxie, et qui allaient provoquer, au concile épiscopal de Paris (1210), une réaction catégorique.

1. Cas typique de concurrence entre une analyse descriptive (cf. J. DE GHELLINCK, *La « Species quadriformis sacramentorum » des canonistes et des théologiens*, dans *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, 2e éd., p. 537-547), une philosophie néoplatonicienne du symbole, et ultérieurement, des catégories empruntées à la théorie hylémorphique de la nature.

2. Cf. ci-dessus, chap. V, p. 136.

3. Et aussi l'usage du terme renforcé *philosophantes*. Cf. É. GILSON, *Les « Philosophantes »*, dans *Arch. hist. doct. litt. du m. â.*, 19 (1952), p. 123.

On connaît les décisions prises à l'encontre d'Amaury de Bène et de David de Dinant, deux maîtres dont le premier, à Paris, passé de la faculté des arts à la faculté de théologie, avait suscité une troupe de disciples, tant parmi les clercs que dans les milieux laïcs, dont l'autre fait figure, dans ses écrits, de philosophe, mais qui paraît ne pas devoir être considéré comme un simple maître es arts[1]. Les travaux du P. Théry ont décidément disjoint les doctrines de ces deux maîtres, que le hasard d'une conjoncture conciliaire avait réunis dans une même condamnation. David a développé, dans son *De tomis*, une philosophie moniste dite matérialiste, à base de catégories aristotéliciennes. Amaury (†1206 ou 1027) se place à l'interférence d'un émanatisme érigénien et d'un évangélisme joachimite, ce qui explique le caractère mystique et la diffusion quasi populaire de sa métaphysique de l'*esse*. Tous les deux cependant, chacun dans sa voie, ont défailli dans la foi en élaborant une métaphysique, dont l'erreur théologique ne fait que manifester le mordant. On dirait presque que, à l'entrée d'une période de haute spéculation, ils ont, à leur tour, renouvelé les tentatives et les erreurs, sinon le génie, des premiers (méta)physiciens, que louait Platon et que critiquait Aristote.

De tomis, id est De divisionibus : le titre de l'opuscule de David de Dinant, qu'on a tant bien que mal reconstitué[2], est à lui seul significatif : nous sommes devant un dessein métaphysique dont le principe et la méthode consistent à réduire à l'unité les « divisions » de l'être pour en avoir l'intelligence. Dessein sans cesse repris, et dont Érigène *(De divisione naturae)*, inspiré surtout par S. Maxime, avait transmis le schéma à l'Occident. Cette réduction — *resolutio*, c'est le mot propre, que discerne bien Albert le Grand — se fait à trois in-divisibles et irréductibles : ce sont *hylè (materia)*, νοῦς ou *mens*, *Deus*, qui, de fait, constituent toutes les réalités ramenées à trois grands genres, les corps, les âmes, les essences éternelles. David introduit ici une dialectique de l'être, selon laquelle la seule réalité absolue *(entitas)*, et donc la seule vérité, est l'*esse*, *simplicissimum et primum* ; les différences ne relèvent que de « formes » ultérieures, qui ne sont pas des réalités vraies *(entitas rata et vera)*, mais des éléments accidentels, auxquels l'être ne peut être attribué que par signification, dans notre estimation *(quod apparet verum significanti secundum aestimationem et sensum)*. On reconnaît le domaine de la *doxa* platonicienne *(opinio = aestimatio = sensibile)*, dont l'objet est le mouvant et le sensible. Cf. édition Théry, p. 136, frag. 1.

En réalité, tout est un ; la diversité est purement formelle. Dialectique parménidienne (Albert le Grand, en renvoyant à Parménide, se trompe

1. Texte du décret de 1210 dans *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 70.

2. Le P. Théry a reconstitué, autant qu'il est possible, à partir des fragments cités à plusieurs reprises *(Summa de creaturis, Sententiae, Summa theologica)* par Albert le Grand, le texte des « quaternuli » de David, dénoncés par le concile de 1210. *Autour du décret de 1210. David de Dinant* (*Bibliothèque thomiste*, VI), Le Saulchoir, 1925.

sur les sources historiques de David, mais non sur la structure de sa pensée) : elle se développe, à partir des « trois principes » du platonisme (materia, exemplar, opifex, dans Timée), à contre-sens du néo-platonisme, dans un immobilisme absolu, sans émanation, ni procession, sans ce *fluxus entis* qu'enseigne à ce moment même le *De causis primis et secundis*. C'est donc par la forme que les êtres diffèrent ; qui n'a pas de forme, ne peut être différencié, sinon en estimation terrestre. Or les trois premiers principes simples, *hylè*, *mens*, *Deus*, n'étant pas composés, n'ont pas de forme : ils sont entité absolue. Ils sont donc identiques. Si les choses, elles, sont différenciées en matérielles, mentales (spirituelles), divines, c'est qu'elles ont des formes, substantielles et accidentelles, qui, les actuant, les situe d'une certaine manière hors de l'« être », *in partem entis* (éd. Théry, p. 135, fr. 5). Dieu, lui, est pur être, et donc sans aucune forme ni acte : il est puissance à tout, comme la matière première, antérieure à tout mouvement, incorruptible au-delà de tout devenir, immobile et éternelle, par quoi tous les êtres « sont », alors que leurs formes sont inhérentes, y compris la corporéité. Et de même le νοῦς par rapport aux êtres animés. *Deus*, *hylè*, *mens* sont ainsi métaphysiquement identiques, puisqu'ils sont la réalité absolue *(entitas)*, et donc unique. Les réalités sensibles ne sont, comme disait Platon, que l'image sensible de Dieu, grâce à la limitation et à la différenciation des formes. David ignore évidemment la métaphysique boécienne et gilbertine de la forme.

Dans son opposition violente à pareille métaphysique, Albert le Grand la réfère au matérialisme d'Alexandre d'Aphrodise, l'interprète pervers d'Aristote. Il y a là un blocage de doctrines erroné, non seulement parce que David ne semble pas avoir connu Alexandre, mais parce que le matérialisme empirique du grec n'a, de soi, rien de commun avec la métaphysique de la matière première selon David. Si Aristote, par personne interposée et par bribes de textes, a alimenté David, c'est dans les notions de forme et de matière, utilisées à contresens, au service d'une dialectique de l'être, dans une métaphysique statique où ni l'individu ni le mouvement n'ont de réalité propre *(entitas)*. L'aristotélicien Albert le Grand, empiriste de surcroît et naturaliste, a de quoi s'irriter de pareille perversion, non seulement comme croyant, mais comme interprète d'Aristote ; sa dispute avec un certain Beaudouin, disciple de David, le fait conclure à la stupidité métaphysique : « Et hoc concessit (l'identité absolue de l'être indéterminé) ille stultissimus, qui nunquam aliquid vere et bene intellexit » (*Comm. in I Sent.*, d. 1, a. 5). Mais cette perversion de l'aristotélisme, qui nous ramène aux erreurs des premiers physiciens, nous ramène aussi au premier éveil de la métaphysique ; fût-ce dans une erreur grossière, c'est là un autre niveau que celui des « sept arts libéraux » et de leur médiocre humanisme.

Amaury de Bène procède d'une inspiration contraire, pour autant

qu'on peut simplifier, en vérité d'ailleurs, et comme le fera saint Thomas (Ia *Pars*, q. 3, a. 8), les deux positions métaphysiques de 1210. C'est aussi une métaphysique de l'être, et de l'identité de tout dans l'être ; mais l'être est forme : toute réalité, dans l'être, a donc la forme de Dieu. Nous ne connaissons pas mieux Amaury que David, et moins encore les textes d'Amaury, si même il a écrit, car le décret de 1210 ne parle de « quaternuli » que pour David de Dinant ; mais Amaury fit école, ou plutôt éveilla une équipe de disciples, dont les chroniqueurs donnent les noms, et qui nous font connaître, dans leur procès canonique, avec les outrances verbales et les pesanteurs compromettantes des disciples, l'inspiration et la position de leur maître († 1206 ou 1207)[1].

L'inspiration est ici expressément chrétienne : ce n'est pas tant un panthéisme, qu'un panchristisme, par une extrapolation extravagante de la doctrine paulinienne du corps mystique. L'interférence du thème des trois âges, du Père, du Fils et de l'Esprit, alors en circulation avec Joachim de Flore, le rejet des sacrements et de l'institution ecclésiastique, confirment les apparentements de la secte avec les courants mystiques et prophétiques du temps; la Chronique de Cologne (continuation, pour les années 1209-1213) appellent les Amauriciens *beggini*. D'où la curieuse diffusion populaire et le fanatisme illuminé des disciples. Il n'en faut pas réduire pour autant, dans la secte, le rôle de l'intellectuel Amaury. Sans doute même ne fut-il pas qu'un dialecticien, transférant grossièrement au texte sacré le verbalisme grammatico-logique d'un Adam du Petit-Pont. Dieu est l'*esse* des choses, or les choses sont par leur *esse*, donc les choses sont Dieu : cette transposition du *Deus omnia omnibus* de saint Paul (*I Cor.*, 15, 28) ne peut pas ne pas évoquer, malgré sa pauvreté métaphysique, l'érigénisme alors diffus[2] ; et les propositions condamnées recoupent en fait certains thèmes du *De divisione naturae*. La séduction erigéniste des années 1200 donne ainsi consistance à l'aventure des Amauriciens, à leur fruste métaphysique comme à leur fanatisme mys-

1. L'interprétation de la doctrine d'Amaury est très discutée. Cf. dernier état du problème, par M. T. d'ALVERNY, *Un fragment du procès des Amauriciens*, dans *Arch. hist. doct. litt. du m. â.*, 18 (1950-51), p. 325-336.

2. Et, évidemment, les spéculations de Chartres, où ces thèmes « panthéistes » avaient été traités avec les discernements requis. « Nemo tamen aestimet quod, quia Deus est omnia, idciro vel lapis sit, vel lignum, vel consimilia. Dictum enim superius est, quod, licet forma divina omnes sit formae, non tamen est humanitas ; et dictum est quare. Eodem igitur modo illatio refellitur sophistica, si quis Deum lignum esse concludat, vel lapidem, eo quod ipsum esse concedimus omnia ». *Librum hunc*, éd. Jansen, p. 21*.

Rien ne dit d'ailleurs qu'Amaury n'observait pas ces discernements métaphysiques, lui qui était mort en paix. Et si ses disciples répercutaient en mysticisme sommaire une position métaphysique, c'est peut-être qu'Amaury en avait accentué, plus que Chartres et dans le climat mystique de 1200, les conséquences proprement chrétiennes, en pleine Université de Paris.

tique. C'est en tout cas le souvenir que semblent en avoir gardé les contemporains, si nous en jugeons par la chronique d'Albéric des Trois-Fontaines (ad annum 1225), qui défend Érigène d'avoir engendré ces perversions.

Nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec commenta, legantur Parisius, publice vel secreto : c'est le troisième point du décret de 1210. Les historiens sont d'accord aujourd'hui, à la suite des enquêtes menées par l'*Aristoteles latinus* dans les dépôts de manuscrits, pour situer dès avant 1200, avec la pénétration d'un certain nombre de versions, une nouvelle crue de l'aristotélisme, spécialement dans le domaine de la philosophie de la nature, métaphysique comprise. Ce n'est donc pas tant comme contexte de David que les *libri Aristotelis* sont désignés et condamnés, mais pour les doctrines elles-mêmes qu'ils diffusent, soit dans les ouvrages du Stagyrite mis en circulation, soit dans les *commenta* et les *summae*, parmi lesquelles il semble que tienne le premier plan Avicenne. Le *De fluxu entis* évoque à point cette atmosphère, avec son syncrétisme d'Érigène (cf. Amaury) et d'Avicenne, tout comme les références à la *Physique* et au *De anima* fréquemment observables dès ces années[1]. Le libellé du décret de 1210 confirme que l'éveil métaphysique des années 1180-1200, fût-il néoplatonicien en substance (thèmes de l'Un, de l'être, de la forme), comporte aussi dans ses ressources un apport croissant de l'aristotélisme.

Ajoutons que, en visant expressément les écoles et leur enseignement, le décret nous remet en mémoire l'essor universitaire qui, à ce moment même, à Paris surtout, mais aussi en Angleterre, et même en Italie, donne aux courants de pensée une assiette institutionnelle, dans l'autonomie progressive d'une faculté des arts où la lecture des philosophes est la loi du travail, où les ouvrages de physique et de psychologie vont être inscrits, par-dessus les classiques des sept arts, dans les textes au programme. La reprise solennelle du décret épiscopal par le légat Robert de Courçon, dans son grand règlement de l'Université de Paris, en 1215 (avec la variante rédactionnelle ci-dessus mentionnée : *commenta-summae*), est très significative. Cf. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 79.

Quoi qu'il en soit des perversions ainsi dénoncées, les théologiens, nous l'avons vu, ont, en méthode, en catégories, en doctrine, fait bon profit de cet essor métaphysique. Nous en pourrions observer les effets sur un cas majeur, dans une comparaison entre la *Summa* de Prévostin (vers 1190-4), restée, malgré ses amplifications spéculatives, dans la ligne du Lombard, et la *Summa* de Guillaume d'Auxerre (publié après 1215,

1. Cf. J. Van Steenberghen, *Siger de Brabant*, II, Louvain, 1942, p. 389-408 ; D. Callus, *Introduction of aristotelian learning to Oxford*, dans *Proc. of Brit. Acad.*, 29 (1943).

mais enseignée dans les années 1210) plus sensible à la dimension métaphysique des problèmes de la théologie.

En tout cas, cette dimension métaphysique apparaît si nous situons nos théologiens parmi ceux de leurs pairs que n'a pas piqués la même curiosité : ceux qui demeurent attachés à la *pagina sacra* (entendez la Bible avec ses gloses, elles-mêmes glosées), Pierre Comestor, Pierre le Chantre, Étienne Langton, dont le succès et la diffusion dépassent et dépasseront de beaucoup les autres entreprises[1], — ceux qui, avant tout pasteurs, livrent leur doctrine dans des homélies, — enfin ceux que l'évangélisme apostolique fait renoncer au luxe de l'intelligence comme au luxe de l'argent, premiers Prêcheurs et Mineurs compris, même lorsqu'ils occuperont des chaires (bibliques) d'enseignement, du moins à en juger par leurs sermons contre la philosophie et sur la résistance que rencontrera le jeune Albert le Grand parmi les siens.

Le décret de 1210, dont la compilation est décidément disparate, demande, après l'interdiction des livres d'Aristote, que les ouvrages religieux (et traductions bibliques) en langue romane soient livrés aux évêques, sous peine d'hérésie[2]. Défiance contre les évangéliques, avons-nous vu. C'est de quoi nous inciter à considérer dans toute sa complexité l'effervescente vie de la théologie, en ces années 1200, dans le peuple chrétien comme dans ses *magistri*.

Il convient en tout cas de porter dès maintenant au compte de cet essor métaphysique l'expression vigoureuse dans laquelle est énoncée alors la transcendance de Dieu, là même où son immanence nous le révèle dans sa créature. « Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda » : c'est le concile même du Latran (Denzinger, 432), qui enregistre ainsi dans un texte solennel, une formule élaborée et communément enseignée à la fin du siècle. Nous la trouvons à Saint-Victor comme chez Alain de Lille, comme le beau fruit d'un éveil métaphysique intérieur à une foi devenue consciente jusqu'en ses expressions, de ses requêtes divines[3].

1. On le sait assez pour Comestor. D'Étienne Langton, les commentaires bibliques extrêmement répandus, passeront de plus en substance dans les *Postillae* d'Hugues de Saint-Cher, dont on sait le rôle. Cf. M.-B. de Vaux Saint-Cyr, *Les deux commentaires d'Étienne Langton sur Isaïe*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 39 (1955), p. 228-236.

2. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 70 : « De libris theologicis scriptis in romano, precipimus quod episcopis diocesanis tradantur, et Credo in Deum et Pater noster in romano preter Vitas sanctorum, et hoc infra Purificationem, quia apud quem inveniuntur, pro heretico habebitur ».

Cette défense se trouve illustrée précisément par les Amauriciens, qui récitaient et diffusaient une formule du Pater en français, dans une version plus que tendancieuse. Cf. M. T. d'Alverny, *loc. cit.*, p. 330.

3. Guillaume de Saint-Thierry. *Epist. ad fratres de Monte Dei*, II, 3, 16, *P. L.*, 184, 348 : « ... Et sicut semper sibi indissimilis Deus indissimiliter dissimilia in creatura operatur ».

Richard de Saint-Victor, *In Apocal.*, I, *P. L.*, 196, 689 : « Omnis figura tanto

C'est le néoplatonisme, et très expressément le néoplatonisme de Denys (*cf.* entre autres, *Hier. cael.*, 2 ; *P. G.*, 3, 137, 140), qui est la source vive de cette haute intelligence, dans la « translatio terminorum ad theologiam ». *Dissimilis similitudo, similis dissimilitudo* : l'allitération verbale traduit jusque dans les sons la dialectique de dépassement qui travaille à l'intérieur des ressemblances. Si, comme nous l'avons dit, ces disciples médiévaux de Denys n'ont pas construit une théologie de l'analogie, du moins observons-nous là, sur ce cas majeur, quelle densité la perception religieuse procurait à la métaphysique dans sa dialectique de purification, en même temps que la métaphysique préparait une armature à la moins conceptualisable des connaissances religieuses.

evidentius veritatem demonstrat, quanto per dissimilem similitudinem figurat se esse et non veritatem probat, atque nostrum animum in hoc magis dissimiles similitudines ad veritatem reducunt, quo ipsum in sola similitudine manere non permittunt... [Développement, avec référence explicite à Denys]... Quamvis namque creatura rationalis ad imaginem et similitudinem sui facta Creatoris, magna enim differentis est inter creaturam et Creatorem, et deficit comparatio ejus ad illum ».

Id., *De Trin.*, VI, 1, *P. L.*, 196, 967 : « Possumus in hoc divinae imaginis speculo... discernete quid ibi sit vel pro similitudinis ratione approbandum, vel pro ratione dissimilitudinis improbandum ».

Garnier de Rochefort (cistercien) présente de longs développements, jusqu'au jeu des allitérations verbales (« per similem similitudinem, dissimilem similitudinem, similem dissimilitudinem), *Sermo* 35, *P. L.*, 205, 795 ; déjà *sermo* 31, 765-766.

Alain de Lille, *Summa*, 10 a (éd. Glorieux, p. 146) : « Sciendum quod [n]ulla veri nominis similitudo est inter Deum et hominem. Quamvis enim homo dicitur esse creatus ad ymaginem et similitudinem Dei, quia et Deus rationalis et homo rationalis..., tamen non est ibi veri nominis similitudo secundum rationem... cum Deus ita sit rationalis quod ipsa rationalitas ».

Ainsi leur commune méditation les conduit-elle à prendre à leur compte l'enoncé de Platon, *Timée* 28 c : « Deum tam difficile est invenire quam inventum profari ». Cf. Alain de Lille, *Summa*, n. 8 ; Simon de Tournai, *Disputationes*, d. 91, q. 1 ; Pierre de Celle, *Epist.* 66, *P. L.*, 202, 508.

XV

LES MAGISTRI. LA « SCIENCE » THÉOLOGIQUE

« Maintenant encore je ne me souviens pas sans étonnement du voyage que j'entrepris, à dos d'âne, pour aller, dans un pays lointain, attaquer chez eux deux *magistri* fameux, qui avaient verbe et talent, et dont le prestige ne pouvait que m'accabler. La dispute fut acerbe... ». Rupert, devenu vieux, et abbé de Deutz (depuis 1119-1120), raconte ainsi, avec une complaisance encore pleine d'animosité, le voyage qu'il avait entrepris en 1117, alors moine de Saint-Laurent de Liége, pour aller combattre sur place, en dispute publique, les deux célébrités de l'école de Laon, Guillaume de Champeaux, évêque de Laon, et Anselme, plus fameux encore, qui mourait d'ailleurs à ce moment même[1].

La controverse durait depuis longtemps déjà, et Rupert n'avait ménagé ni sa peine ni sa plume : Comment expliquer l'existence du mal sous une providence toute-puissante de Dieu, ou plutôt, par quelles voies et méthodes faut-il résoudre ce troublant problème[2]. Les deux « maîtres » avaient élaboré une distinction, introduite dans les vouloirs de Dieu, entre une *voluntas permittens (malum)* et une *voluntas approbans*. Distinction qui deviendra classique et qui, au delà de son jeu dialectique, reposait sur une analyse des modes effectifs de la volonté humaine. Si peu technique qu'elle fût encore, cette analyse d'une volonté « permissive », appuyée sur les catégories philosophiques *agere* et *pati*, engageait nettement l'esprit dans une toute autre voie que celle de l'Écriture : le livre de Job ne s'embarrasse pas de ces trop habiles concepts humains. Rupert, grand commentateur de l'Écriture, ardent contemplatif au demeurant, dont la foi se complaît dans le mystère, ne peut supporter ce déclassement de la perspective sacrée. Pareille distinction, fabriquée par les maîtres ès arts, entendez par une science profane, est scandaleuse, jusque dans les mots inventés par la raison. Sous sa substance incohérente et vaine (« tam inertem divisionem », *loc. cit.*, col. 437), n'aboutit-

1. Rupert de Deutz, *In regulam sancti Benedicti*, I ; *P. L.*, 170, 481-483.
2. Épisodes historiques et positions doctrinales en sont rapportés dans les deux traités de Rupert, *De voluntate Dei* et *De omnipotentia Dei*, entre 1115 et 1117; *P. L.*, 170.

elle pas à ce blasphème de dire que Dieu veut le mal! Ne parlez pas de *permission* de Dieu, mais bien, comme l'Écriture, de *patience* de Dieu, d'une patience qui n'est pas une « espèce » de volonté du mal, mais bien une bonté, une longanimité, une bienveillance, tous mots synonymes et riches de sève biblique. Je n'ai pas suivi les écoles de dialectique, continue Rupert, mais, en aurais-je toute la science, je n'en userais pas, car elle aboutit à la pire des incohérences, et elle n'alimente en rien « la sainte et simple vérité divine » ; mieux vaut que les arguties des philosophes la parole simple des bergers et des pêcheurs que fréquentait le Christ[1]. Et Rupert se joue, avec une ironie cinglante, de ses adversaires qui le veulent acculer par leur dilemme à nier la toute-puissance, alors que, avec toute l'Écriture, de la Genèse à l'Apocalypse, il proclame que la main de Dieu s'étend à tout. « Quidquid extra hanc Scripturam sanctam cogitari, vel argumentando potest confingi, sicut expers rationis est, ita nullatenus pertinet ad laudem vel confessionem omnipotentiae Dei »[2]. Tel est l'absolutisme scripturaire de Rupert, conséquence d'une foi qui ne veut avoir qu'en elle-même l'intelligence de son objet. La théologie se nourrit de foi, non de « raisons », à la manière des maîtres d'école, *scholares*.

L'avènement des « maîtres »

On reprochait précisément à Rupert de n'avoir pas fréquenté les écoles. Loin de céder au reproche, le vieil abbé se fait gloire de n'avoir pas circulé de ville en ville, en quête de science et de culture, et d'être resté dès son adolescence à la maison, dans le monastère, où « la source vive du Christ nourrit mieux que les fontaines des hommes »[3].

Rupert n'était donc pas de cette génération nouvelle dont les jeunes élites cherchaient de-ci de-là, tel Abélard, l'audience des maîtres en vogue. Les *magistri* : une nouvelle catégorie sociale apparaissait en effet, hors les cadres de la vieille féodalité, ecclésiastique ou laïque, loin des chevaliers belliqueux et privilégiés, sans lien le plus souvent avec les monastères jusqu'alors promoteurs de la culture et de l'éducation. Habitant les villes, solidaires des bourgeois qui dans les Communes s'émancipaient, non sans violence, comme il en avait été à Laon précisément, détachés des économies terriennes pour s'intéresser aux affaires et négoces, dans une mobilité qui les enrichissait, les exaltait et les déclassait en

1. Id., *De omnipotentia Dei*, 23 ; *P. L.*, 170, 473.
2. *Ibid.*, 27 ; *P. L.*, 170, 477.
3. « Non circuivi mare et aridam, sicut divites negotiatores illi quorum apud cogitationes pauper sum... Ierunt enim in longinquum, et apud magistros inclytos peregrinati sunt... Hinc ego apud cogitationes illorum pauper et contemptibilis; et dixerunt : Quis est hic ? ». *In regulam sancti Benedicti*, I ; *P. L.*, 170, 430.

même temps dans la vieille société, parfois conseillers des princes, petits et grands, ils étaient ouverts à toute curiosité comme à toute aventure, impatients de toute liberté, du corps et de l'esprit. Rainald de Dassel, le chancelier de Frédéric Barberousse, est un ancien élève des écoles de Paris, et aussi Étienne Langton, l'archevêque de Cantorbery, à la tête du baronnat anglais révolté contre Jean sans terre ; Arnauld de Brescia se présente comme disciple d'Abélard. Des antiques écoles monastiques, nous passons avec eux dans les écoles urbaines, où ces clercs, sous la juridiction des évêques, donnent satisfaction aux besoins et aux aspirations de leurs congénères, clientèle inassimilable aux abbayes, intellectuellement autant qu'économiquement. Non plus des *claustrales*, mais des *scholares*, des *scholastici*[1].

Schola : saint Benoît avait dès longtemps transféré au service de Dieu et à l'avantage du monastère, le contenu et les formes de l'« école », où désormais le Christ est le « maître » : *dominici schola servitii* (*Regula*, prol.). A Cîteaux, le mot est repris avec insistance, et sa tradition activement élaborée : c'est qu'on le pousse, en vive concurrence avec les nouvelles écoles et leurs *magistri* profanes, vers un sens exclusif, où la comparaison tourne en antinomie : la *schola primitivae ecclesiae*, l'idéal de la réforme (*Exordium magnum ord. cisterc.*, I, 2 ; *P. L.*, 185, 998), n'était évidemment pas une école, mais un mode de vie évangélique. Le *monachus* n'est pas un *scholasticus*. Rupert, faisant l'éloge de Sigefroid de Laon, laisse échapper ce mot : c'était un grand « scolastique » quoiqu'il fût moine (*In regulam s. Benedicti*, I ; *P. L.*, 170, 496). On pressent là l'ambiguïté, valable d'ailleurs, de deux types de haute culture chrétienne, théologie comprise, la monastique et la scolastique.

Le premier de ces *magistri*, en style nouveau, l'ancêtre *magister magistrorum*, du moins celui à qui la qualification est publiquement attribuée, semble être Manegold de Lautenbach († après 1103) : « Manegoldus presbyter, modernorum magister magistrorum », dit l'anonyme de Melk (*De script. eccl.*, 105 ; *P. L.*, 213, 981). En tout cas, c'est dans les premières décades du siècle que le mot désigne une qualité fonctionnelle et accréditée : magister Yvo Carnotensis, magister Anselmus Laudunensis, magister Bernardus Carnotensis, magister Abelardus, magister Gilbertus, magister Hugo de Sancto Victore, magister Petrus, qui va être le « magister Sententiarum », etc.

Au-delà des personnes, le titre vaut, pour le contenu même de sa doctrine et de ses expressions : voici les *magistri* appelés en témoignage, pour fournir, à côté des Pères, une interprétation qualifiée du donné révélé. Le *Liber Pancrisis* (école de Laon, second tiers du siècle), est

1. Sur le sens fort et l'évolution de ces termes, cf. G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle*, Paris-Ottawa, 1933, p. 50-60 (*scolaris*), 69-72 (*scholasticus*).

l'exemple de ces nouveaux répertoires où les opinions des maîtres viennent s'ajouter aux « sentences » des Pères ; sont déjà nommés ici Guillaume de Champeaux, Yves de Chartres, Anselme de Laon et son frère Raoul[1]. Honorius d'Autun se propose explicitement de bâtir son *Elucidarium* (vers 1110) sur les quatre colonnes des prophètes, des apôtres, des commentateurs bibliques, des « maîtres »[2]. Après avoir fait l'éloge des Anciens, Pierre de Celles (abbé de Saint-Rémy, 1162-1180) recommande : « Si nova placent, ecce magistri Hugonis, ecce sancti Bernardi, ecce magistri Gilleberti, et magistri Petri [Comestoris] scripta, in quibus nec rosae, nec lilia desunt » (*Epist.* 167 ; *P. L.*, 202, 610). Jean de Cornouailles, dans son *Eulogium*, répertoire de textes concernant les diverses théories sur l'Incarnation (1177), cite concurremment les deux sources, « ut fortissimis sanctorum cuneis, etiam doctorum hujus temporis levior armatura praeludatur », et fournit après les « auctoritates sanctorum » (cap. 2) les « auctoritates magistrorum » (cap. 3 et 4) (*P. L.*, 199, 1046). Othon de Freising, décrivant l'évolution géographique de la culture d'Orient en Occident, se réfère à eux comme les protagonistes de la dernière étape : « ... Ac post ad ultimum occidentem, idest ad Gallias et Hispanias, nuperrime a diebus illustrium doctorum Berengarii, Managoldi, et Anselmi translatam [sapientiam] apparet » (*Chron.*, éd. Hofmeister, p. 227). Ainsi vont-ils prendre place officielle, quoique leurs propositions ne soient pas considérés comme « authentiques », c'est-à-dire ayant valeur de décision autoritaire. Cf. chap. XVI : *Authentica et Magistralia*,

A mesure cependant que prennent corps les écoles et que leur règlement s'impose, la *licentia docendi* est l'examen requis pour une qualification officielle[3]. Titre non seulement pédagogique, mais théologique, désignant une valeur, jusque là imprévue, et de facture épistémologique différente, en marge de l'évêque docteur de la foi. Le rôle dans l'Église en sera délicat à déterminer, à mesure que la théologie s'organisera en un savoir, ayant ses lois propres, à l'intérieur de la foi et de son donné, mais selon des critères relevant de la structure intelligible des objets en cause, non des besoins et opportunités de la pastoration, ni de pieuses intentions subjectives. Il y aura des erreurs « théologiques », alors que jusqu'ici le terme hérésie dénommait suffisamment les échecs à l'orthodo-

1. Sur l'avènement de ces *magistralia*, cf. *infra*, p. 351 ss.

2. HONORIUS D'AUTUN, *Elucidarium*, prol., *P. L.*, 172, 1110 : « Fundamentum igitur opusculi supra petram, idest Christum, jaciatur, et tota machina quatuor firmis columnis fulciatur. Primam columnam erigat prophetica auctoritas, secundam stabiliat apostolica dignitas, tertiam roboret expositorum sagacitas, quartam figat magistrorum solers sublimitas ».

3. Cf. G. POST, *Alexander III, the* licentia docendi, *and the rise of the universities*, dans *Anniversary Essays in medieval history... Ch. H. Haskins*, Boston, 1929, p. 255-278.

xie de la foi[1] : longue est la liste des maîtres de la seconde moitié du siècle ainsi touchés, à tort ou à raison, par une pareille suspicion, publique ou privée. Au concile de Reims (1148), Gilbert de la Porrée est ainsi incriminé, par ses partenaires théologiens d'ailleurs, plus que par les évêques docteurs de la foi. La théorie des appropriations en théologie trinitaire, *potentia*, *sapientia*, *bonitas*, traditionnelle en son fond, est dénoncé par Guillaume de Saint-Thierry, tandis que Robert de Melun en innocente Abélard[2]. La proposition « Utrum Christus sit aliquid » suscite pendant trente ans une controverse chargée d'anathèmes, en une matière qui, dans son expression même, se situe manifestement à l'intérieur d'une élaboration technique et de la liberté des opinions dedans une foi orthodoxe[3]. Appesantissements qui sont à leur manière un témoignage de la densité et du crédit attribués désormais aux opérations « magistrales ». Le cas de Pierre Lombard illustre à point cette situation, tant dans ses condamnations que dans son crédit, tant dans ses « opinions » théologiques que dans ses témoignages d'orthodoxie : aucun théologien ne fut tant discuté, comme en fait foi la liste croissante des « positiones in quibus *Magister* non tenetur », aucun ne fut tant accrédité, puisque ses *Sententiae* seront jusqu'au XVIe siècle et au-delà la base de l'enseignement théologique[4].

Bien plus, en institution même, les *magistri* s'émanciperont de la pure et simple tutelle administrative de l'évêque. Le *scholasticus* était, dans le chapitre épiscopal, un fonctionnaire désigné et révocable par l'Ordinaire du lieu ; si son enseignement se développe en une école, le chancelier de l'évêque en est automatiquement le supérieur et administrateur. Mais que se multiplient les *magistri* et leurs écoles, comme cela se fait peu à peu dans les grandes villes, et ils s'organisent entre eux, non seulement pour la distribution de tâches de plus en plus différenciées, dans les sept arts, en droit, en leçons bibliques, mais pour l'autonomie de leurs démarches. Ainsi à Paris, où, jusqu'aux dernières années du siècle, les écoles du cloître Notre-Dame restent sous la juridiction de l'évêque : dès avant 1212 les artiens émigrent sur la rive gauche de la Seine. La lutte est engagée ; le droit corporatif en est l'enjeu, avec ses privilèges de gestion, à la manière des autres corps de métier. Théologiens et juristes, pour échapper aux exigences du chancelier, et garantir leurs droits reconnus par le Saint-Siège, rejoindront bientôt les artiens sur leur nouveau

1. Le mot lui-même continuera d'ailleurs à désigner toute erreur, même l'erreur impliquée inconsciemment dans une pratique *(simoniaca haeresis)*, et ne sera spécifique que bien plus tard, avec les controverses méthodologiques du XVIe siècle.

2. Cf. R. M. MARTIN, *Pro Petro Abelardo, Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 12 (1923), p. 308-333.

3. Cf. R. F. STUDENY, *John of Cornwall an opponent of Nihilianism. A study of the christological controversies of the twelfth century*, Wien, 1939.

4. Cf. J. DE GHELLINCK, article *Pierre Lombard*, dans *Dict. théol. cath.*, t. XII.

territoire, brisant le conservatisme de l'école Notre-Dame. L'histoire révèlera la portée de l'épisode, acte de naissance intellectuelle et institutionnelle, de l'« Université »[1].

Tel est le contexte dans lequel prennent consistance, en marge désormais des *authentica* des Anciens[2], les interventions des *magistri*, de plus en plus décisives dans le mouvement intellectuel de la Chrétienté :

consultations privées ou publiques (l'archevêque de Cantorbery, Thomas Becket, dans son conflit avec Henri II ; Pierre de Blois, consulté, renvoie son correspondant aux écoles de Paris)[3] ;

enregistrements d'acquis pédagogiques, littéraires, scientifiques ; définitions, recettes, etc., à commencer par de simples étymologies (« Magistri Parisienses dicunt *cassilide* a *casse*, quod est *rethe* », contre des « quidam » qui interprètent *capsa-sedile*)[4] ;

déclarations officielles par lesquelles ils prennent position dans un débat (réprobation de dix erreurs, par le chancelier et les maîtres de Paris en 1241)[5] ;

enfin, et de plus en plus, au xiiie siècle, formation d'une *communis opinio magistrorum* après une période de libre controverse, grâce à quoi est éliminée une explication, apparemment valable mais reconnue par trop inadéquate, d'une donnée de la foi ; sans que cependant cette opinion soit sans appel (« Via magistrorum communis est... Nobis autem videtur.. », dit Prévostin, sur les rapports de la nature et de la grâce)[6].

De ce crédit des *magistri* on peut trouver le symbole dans la légende des trois frères : Pierre Lombard, Gratien, Pierre Comestor, entendez : les auteurs des trois grandes œuvres magistrales qui, en théologie, en droit, en histoire biblique, furent les classiques de l'enseignement dès la fin du siècle, étaient frères[7]. Sous cette formulation naïve, c'est une observation que l'histoire ultérieure devait entièrement ratifier. En théologie en particulier, le crédit du Lombard devait s'affirmer, plus encore que dans les opinions reçues, dans les institutions mêmes, puisque ses *Sententiae* deviendront, comme nous l'avons vu, non sans grave détriment pour l'alimentation scripturaire de la théologie, le livre de texte de

1. Cf. G. Post, *Parisian masters as a corporation 1200-1246*, dans *Speculum*, 9 (1934), p. 421-445 ; Chr. Thouzellier, *L'enseignement et les universités*, dans *La Chrétienté romaine* (*Histoire de l'Église*, de Fliche et Martin, t. 10), 1950, p. 349-355.

2. Cf. *infra*, chap. XVI, *Authentica et magistralia*, p. 351.

3. *Chart. Univ. Paris.*, I, n. 21 (nov. 1169) ; n. 29 (après 1175) : « ... Parisius, ubi difficilium quaestionum nodi intricatissimi resolvuntur ».

4. Alexandre Neckham, *Sacerdos ad altare*, init., ms. Cambridge, Caius Coll. 385, f. 15, cité par Ch. H. Haskins, *Mediaeval science*, Cambridge (Mass.), 1924, p. 364 note).

5. *Chart. Univ. Paris*, I, n. 128.

6. Prévostin, *Summa*, ms. Todi 71, fol. 89, cité par J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel*, Le Saulchoir-Paris, 1922, p. 61.

7. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2e éd., Bruges-Paris, 1948, p. 214, 285.

l'enseignement. Dès avant 1250, Albert le Grand dira, au cours des controverses sur le péché originel : « Quod tamen ego non credo, licet sustineam propter Magistrum » (*In II Sent.*, d. 24, a. 1, sol.). La réflexion est significative.

De la sacra pagina à la sacra doctrina.

En tout domaine du savoir, le *magister*, on le peut prévoir, introduit les ressources de ce qui est désormais, de par sa fonction et selon sa compétence, un métier. La science de Dieu n'aura pas à se dérober à ce progrès : la foi en effet ne répugne pas à bénéficier des techniques du travail de l'esprit, en cela même qu'il croit. « La théologie est la première grande technique du monde chrétien »[1]. Le xiie siècle est, en Occident, le lieu de cette entreprise, avant son parfait accomplissement dans les grandes œuvres du xiiie siècle, d'Albert le Grand, de Bonaventure, de Thomas d'Aquin, de Scot. *Ars fidei* : cette expression qui intitule le traité de Nicolas d'Amiens (dédié à Clément III, 1187-1191), s'applique excellemment, dans son sens direct, à tout le projet de ce siècle[2] : la foi s'élaborant en une « science » ; dans la langue pré-aristotélicienne encore en cours, et avec le vocabulaire de l'encyclopédie des sept « arts », *ars* et *scientia* demeurent proches, avec un coefficient indicatif de *disciplina* pour le mot *ars*[3].

Il y a certes beau temps que les techniques, celles de la grammaire et de la rhétorique (*tropi et schemata*, dès le temps de la renaissance carolingienne), puis celles de la dialectique (controverse bérengarienne, Abélard), sont mises en œuvre au service de l'intelligence du texte sacré et de sa formulation en concepts doctrinaux. Mais, dans la seconde moitié du siècle, la raison et ses diverses disciplines ne fournissent plus seulement un équipement de travail à la lecture de la Bible, *sacra pagina* ; elle entre en quelque manière *artificioso successu* (Nicolas d'Amiens, dans son *Ars fidei*) dans l'élaboration de la foi elle-même. C'est précisément ce que refuse Rupert de Deutz, lui, qui consent à tous les artifices de la rhétorique, les fables comprises[4]. De cette intériorité, la découverte

1. J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 583.

2. Nicolas d'Amiens (?), *De arte fidei*, *P. L.*, 210, 595-628. Le prologue est une parfaite expression de ce projet : « *Ars fidei... In modum enim artis composita*, [editio] diffinitiones, distinctiones continet, et propositiones artificioso successu propositum comprobantes ».

3. Lieu classique de ces notions : Hugues de Saint-Victor, *Didasc.*, II, 1. « Ars dici potest scientia, quae artis praeceptis regulisque consistit [Isidore] ».

4. Rupert de Deutz, *De Trin. et operibus ejus*, *De Spir. sancto*, VII, 11 ; *P. L.*, 167, 1765 : « Schemata, tropos prosam, metra, fabulas, historiam describere ac distinguere praesentis negotii non est; verumtamen haec in illa [Scriptura] contineri vel

des Analytiques et des Topiques, tant appréciés par Jean de Salisbury, comme aussi la pratique de la *resolutio* néoplatonicienne, fournissent sans doute le dispositif nécessaire et fécond ; mais la réflexion de la foi sur elle-même, soit pour se défendre (*De fide catholica contra haereticos* d'Alain de Lille), soit pour se construire (*Regulae* d'Alain, *Summa* de Prévostin, de Guillaume d'Auxerre, et de tant d'autres), la fait advenir à une maturité rationnelle, mieux : à une fécondité rationnelle, que la seule dialectique d'Abélard ne comportait pas encore. Saint Anselme, il est vrai, avait entrepris d'établir les *rationes necessariae* par lesquelles nous serait procuré l'*intellectus fidei* ; mais ce propos génial, comme s'il était encore instransmissible, n'avait point trouvé son statut, que devait seulement organiser les techniques de l'énontiable, de la définition, de la « probabilité », de la démonstration.

Dès le traitement du texte scripturaire, comme d'ailleurs de tout texte à commenter, le maître manifeste son exigence propre : en analyser selon sa contexture la lettre même, avant d'en extraire le contenu idéologique. Définissant son propos, en tête d'un commentaire du *Timée*, maître Guillaume de Conches déclare : « Etsi multos super Platonem commentatos esse, multos glosasse non dubitemus, tamen quia commentatores *litteram* non continuantes nec exponentes, soli *sententie* serviunt... rogatu sociorum proposuimus... »[1]. Sans doute pouvons-nous déceler là une application de la méthode de lecture dont maître Bernard de Chartres (1115 et suiv.) fut, pour les textes des *auctores*, le pionnier, de sensationnelle manière, au jugement de Jean de Salisbury, méthode de *scholasticus* au sens original du mot[2].

En matière scripturaire, cette exigence jouera de manière à distinguer l'exégèse avec ses techniques historico-littérales, non seulement de la construction systématique, mais même de l'établissement du sens doctrinal : la *littera* est préalable au *sensus* et à la *sententia*, selon les trois épaisseurs du texte, ainsi discernées par Hugues de Saint-Victor. Ce furent, nous l'avons dit, la méthode et l'esprit des *magistri* de Saint-Victor ; et les mettra en œuvre Pierre Comestor, le « *magister* historiarum », dans un style biblique tout autre que celui de la *collatio* monastique.

Deuxième opération : le recours à des catégories empruntées à l'analyse rationnelle des réalités profanes, et transférées, non sans risque, mais,

observari usque adeo verum est ut fabulam quoque non praetereat ». Et *De victoria Verbi Dei*, XI, 2 ; *P. L.*, 169, 1444 : « Omnes modi vel tropi sive schemata, omnes omnino ornatus locutionis, de quibus quasi auctores gloriati sunt saeculares magistri, sparsim in divinis inveniuntur scripturis, et prius erat quam hi qui horum putantur inventores, fuissent nati ».

1. Guillaume de Conches, *Comm. in Timeum*, prol., ms. Vat. Urbin. lat. 1389, fol. 1.

2. Cf. la chaleureuse description de son « usus legendi », *Metalog.*, I, 24.

quand le transfert est correct (les lois en seront recherchées), avec grand profit, au contenu religieux de la foi et à la connaissance de Dieu. Les historiens de la théologie, après les historiens du dogme, ont étudié ces transferts dans le domaine spéculatif : introduction des concepts *substantia*, *essentia*, *persona*, *natura*, etc. On se reportera à ces études, en veillant à bien situer ces opérations et leurs subtiles controverses au plan des théologies proprement dites, non plus au niveau des formules dogmatiques ; car, en science théologique, ces concepts rationnels engagent tout un appareil, qui ne peut qu'aboutir — on le voit assez chez nos *magistri* — à des différences d'opinions à l'intérieur des définitions de la foi. Quoiqu'il en soit, le chapitre *De translatione nominum de naturali facultate ad theologicam*, qu'il s'agisse des dénominations naturelles de la divinité, qu'il s'agisse des vocables scripturaires, est une pièce classique — et remarquable — de la théologie des *magistri* de la fin du siècle. Nous avons eu ailleurs l'occasion d'en analyser quelques éléments, en particulier ceux que la métaphysique néoplatonicienne de la participation contribua à élaborer.

Observons en outre que ce transfert s'étend au-delà de ces controverses spécialisées, jusqu'aux modes communs de penser, de sentir, de réfléchir, dans tous le domaine de la foi et des mœurs. Décrivant les sentiments de l'âme à l'égard de Dieu, saint Bernard, dans son commentaire du Cantique, classe ces *affectiones* par les relations qu'elles déterminent chacune avec Dieu, et, pour ce faire, il exploite exclusivement des catégories empruntées au langage biblique et à l'expérience : *timor* définit l'état de *servus*, *spes* l'état de *mercenarius*, *obedientia* de *discipulus*, *honor* de *filius*, *amor* de *sponsa*[1]. Les *magistri*, eux, vont réduire ces descriptions phénoménologiques à des catégories élaborées par les philosophes dans leur analyse objective des passions, *timor*, *spes*, *amor*, etc. Ainsi Raoul Ardent (fin XIIe s.) s'efforce à établir une classification rationnelle et cohérente des vertus composant la force (*Speculum universales*, 10)[2]. Le terme *affectus*, *affectio* sera délaissé, non par méconnaissance de son contenu, mais pour le mot *passio* emprunté aux philosophes. De même les degrés de la charité, l'échelle de l'humilité, ne seront plus déterminés par des données scripturaires plus ou moins artificiellement ajustées, mais établis sur les propriétés des objets en cause. Pareilles opérations, c'est bien clair, ne se font pas sans quelque carambolage sémantique, à l'interférence des deux genres d'analyse, chacune valable en son domaine, et, en principe du moins, aptes à une opportune coordination. Lorsque Guerric d'Igny parle de la justice pour former le goût des vérités éternelles[3], il s'agit évidemment

1. S. Bernard, *In Cant.*, VII, 2 ; *P. L.*, 183, 807.

2. Cité par R. A. Gauthier, *Magnanimité*, Paris, 1951, p. 273 et 286, d'après le ms. Paris Nat. lat. 3240, fol. 54v.

3. Guerric d'Igny, *Sermo* 3 in Epiph., 17 ; *P. L.*, 185, 941 : « Per haec tria fidem, justitiam atque scientiam, proficiat ad sapientiam, idest saporem et gustum aeternorum ».

de la vertu biblique de justice, non de la vertu spécifique que les *magistri* définissent par les lois de la société terrestre. Le moindre résultat n'est pas la mise en ordre de vertus et de sentiments que la ferveur évangélique avait présentés dans un ensemble de références et de critères religieux, et qui maintenant sont classés et différenciés selon les facultés intérieures du sujet humain. Cf. les classifications psychologiques et morales de vertus, scolairement formelles parfois, mais où s'inscrivent des ressources d'intelligibilité précieuses pour une spiritualité plus consciente en lumière et en action ; elles trouveront leur accomplissement dans la partie morale des grandes sommes du XIIIe siècle.

A ce point de vue, le XIIe siècle présente un progrès dont on n'a peut-être pas assez apprécié la qualité en savoir théologique : les maîtres ont alors élaboré une science psychologique du sujet humain, qui va relayer et organiser l'expérience spirituelle accumulée par la tradition et enregistrée par les Pères, puis par les auteurs monastiques. L'initiateur de cette anthropologie théologique est maître Abélard, qui, en liaison profonde d'ailleurs avec sa théorie de la connaissance, met en valeur les facteurs subjectifs de l'action humaine, y compris l'action surnaturelle. Ses conclusions peuvent être ici et là discutables ; mais leur risque même souligne les nouveautés de sa méthode. Ainsi proclame-t-il le primat de l'intention, dans l'acte bon comme dans le péché, et donc du jugement de conscience sans lequel cet acte ne saurait exister ;

d'où l'importance donnée à la contribution, dans la pénitence, au détriment de l'absolution, purement déclaratoire ;

d'où sa notion du péché originel, dans lequel l'absence de vouloir personnel élimine la coulpe proprement dite ;

d'où sa position antiaugustinienne sur la naturalité du plaisir sexuel, que l'intention seule contamine ;

d'où sa thèse, condamnée au concile de Sens (1140) sur la conscience droite des bourreaux du Christ ;

d'où encore son analyse de la foi, où, comme dans le *consensus* moral, l'*assensus* intérieur est la valeur suprême ;

d'où, plus généralement, son approfondissement doctrinal de la nature de la vertu. Beau cas de travail théologique, où les options rationnelles sont parfaitement cohérentes, lors même que leur portée est mal mesurée dans les conclusions, donnant alors prise à une critique d'orthodoxie ; aussi bien, les adversaires eux-mêmes, de Pierre Lombard à Guillaume d'Auxerre, en conservèrent le principe[1]. Cette théologie de l'action humaine — que la seule *lectio* scripturaire n'aurait évidemment pu construire ainsi — sera d'ailleurs soutenue par un éveil de la conscience, dans le peuple chrétien, peu à peu éduqué, dans sa promotion culturelle et par l'affinement de ses mœurs grossières, à la prière personnelle, à l'examen intérieur, à la critique morale, dans un régime où le matérialisme tarifé des pénitentiels, dénoncé par Abélard, cède la place au jugement des « sommes de confession ». La pastorale du sacrement de pénitence (conc. de Latran, 1215) trouvera à point ses promoteurs, dans une solidarité significative, à la fois chez les nouvelles équipes apostoliques et chez les disciples des *magistri*[1].

1. Cf. O. LOTTIN, *L'intention morale de Pierre Abélard à Saint Thomas*, dans *Psychologie et morale au XIIe siècle et au XIIIe siècle*, t. IV, chap. 22, p. 307-466.

Contemporaine et de même calibre est l'action institutionnelle et spirituelle d'autres *magistri*, les maîtres en droit canonique, qui élaborent la distinction entre for interne et for externe, au bénéfice des droits de la conscience, et de l'intériorité de Dieu.

S'il est vrai que la définition est le terme de la recherche intelligible, il est à prévoir que le succès topique des *magistri* sera de faire agréer comme valables des définitions qu'ils ont élaborées. De fait auront cours et crédit, en fin du siècle et au-delà, un certain nombre de *definitiones magistrales*, entrées désormais dans le capital des écoles, lors même qu'elles provoquent contestation. Telles sont les définitions de la vérité (« Verum est indivisio esse et ejus quod est », à partir d'un texte d'Avicenne), du caractère sacramentel (« Character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali...), de la personne (« Ypostasis proprietate distincta »), etc.

Peut-être observerons-nous le mieux le labeur proprement théologique des *magistri* dans la mise en question par laquelle des énoncés reçus, appuyés même par les plus sûres autorités, Pères et docteurs, font tout à coup problème, en face des exigences nouvelles de la « scientia fidei ». La longue querelle de l'*Assumptus homo* en est le plus notable cas. Des trois opinions, auxquelles Pierre Lombard, dans un schéma immédiatement classique, ramène les recherches en cours sur le mode de l'union hypostatique dans le Christ, la première, soucieuse de maintenir intacte la plénitude humaine du Christ, sa perfection concrète en entière individualité et liberté, définissait cette humanité comme un *homo assumptus* ; et elle pouvait recourir pour cela à une série d'« autorités » qualifiées, depuis saint Athanase (qui parlait d'*homo dominicus*) jusqu'aux théologiens récents. Or, à mesure que s'exerçait la réflexion théologique, cette position devient discutée, suspecte, bientôt expressément rejetée comme fausse, voire hérétique, par les maîtres du XIIIe siècle. Du plan de la tradition patristique, où jouent des formulaires différents, qui se complètent plus qu'ils ne s'opposent, parce qu'ils usent de notions plus spontanées, moins systématiques, nous passons à l'âge adulte de la théologie rationnelle, où les expressions traditionnelles prennent, selon les systèmes qui les scrutent et les assument, une consistance intelligible, une densité

1. Les nouvelles *Summae de paenitentia* seront composées par les Mendiants, avec les ressources de leurs écoles universitaires, telle l'une des premières, par les frères de Saint-Jacques, à l'Université de Paris.

métaphysique propre, autrement précise et définie. A ce point de maturité, les trois opinions révèlent des différences implicites, qui obligent à opter pour l'une ou l'autre, sans préjudice d'ailleurs pour des orientations différentes à l'intérieur d'une orthodoxie plus exigeante dans ses énoncés. Il y a là non seulement un problème de manipulation critique des « autorités » (par ex. la pression d'une traduction latine des actes du concile d'Éphèse), mais une œuvre de belle intelligence spirituelle[1].

Opération analogue dans une autre controverse qui, elle aussi, n'aura son dénouement équilibré, sinon uniforme, qu'avec la génération des maîtres du XIIIe siècle : la vision béatifique, objet de notre espérance, comporte-t-elle la connaissance de la divine essence elle-même, immédiatement? Cette fois, la tradition patristique se présente comme tendue entre deux exigences inaliénables, formulées par l'Écriture même : Dieu est invisible, les saints le verront tel qu'il est. Les docteurs grecs sont plus sensibles à la transcendance de Dieu invisible, et ne veulent pas déroger à ce principe, même en parlant de vision face à face ; les docteurs latins posent, d'entrée de jeu, la vocation de l'homme à voir Dieu, et c'est dans cette perspective qu'ils envisagent une invisibilité de Dieu. L'accès désormais ouvert aux sources grecques a provoqué, chez les maîtres occidentaux, nous l'avons vu, un saisissement d'admiration et de réserve ; le heurt s'est répercuté sur toute la surface du travail théologique, et la controverse de la vision en est l'un des épisodes critiques. Là encore, dans le foisonnement croissant des conclusions, la foi devient de mieux en mieux maîtresse de son objet, dans une orthodoxie plus lucide, tandis que les systèmes théologiques cèdent librement à des tendances légitimes, selon les insistances spirituelles ou les mentalités philosophiques. L'intervention des *magistri* de Paris, en 1241, restera, fût-ce au service de l'orthodoxie, affectée d'un latinisme peu ouvert aux problèmes et aux inspirations des docteurs orientaux les plus qualifiés[2].

Un certain nombre de ces problématiques théologiques prennent pied dans l'interprétation des textes mêmes de l'Écriture : dès qu'on veut rendre intelligible leur contenu, non seulement dans la *littera*, non seulement dans la *sententia*, mais dans la charpente de leur récit et dans la portée de leur perspective historico-doctrinale, se lèvent en effet des problèmes imprévus des interprètes anciens. De cette théologie biblique (le mot est à prendre dans son sens profond et constructif), les *magistri* du XIIe siècle furent des artisans qualifiés, et il serait très profitable de

1. PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, lib. III, dist. 6. Cf. A. GAUDEL, *La théologie de l'*Assumptus homo. *Histoire et valeur doctrinale*, dans *Rev. des sc. relig.*, 17 (1937), p. 64-90, 214-234 ; 18 (1938), p. 45-71, 201-217 ; H. DONDAINE, recension dans *Bull. thomiste*, 1939, p. 674-679.

2. Cf. *infra*.

décrire les méthodes et les résultats de ce haut labeur, dont l'un des pivots d'évolution a été la réaction de maître Hugues de Saint-Victor. Là encore, il ne s'agit pas d'une orthodoxie à établir ou à discuter, mais d'un savoir théologique, où les options et les conclusions sont libres et discutables. On sait que la théorie symboliste d'Hugues de Saint-Victor, admirable effort pour « fonder » sur une *littera* solidement élaborée un édifice allégorique, capte d'incontestables valeurs traditionnelles sur le sens spirituel ; elle sera cependant expressément écartée, en *doctrina sacra*, un siècle plus tard, par maître Thomas d'Aquin.

De cette théologie biblique, les éléments sont copieux et les modes variés. Citons, pour exemple, pris au plus haut niveau d'élaboration spéculative, les considérations sur l'état primitif de l'homme au paradis terrestre. A suivre les recherches et les controverses, on observera comment jouent non plus les variantes d'interprétations textuelles, mais des présupposés sur la nature de l'homme, sur les lois de l'esprit, sur la nécessité de la grâce. Les critères de vérité ne sont plus pris seulement de la règle de la foi dans le donné révélé, mais de la cohérence rationnelle de propositions empruntées à une philosophie de l'homme, et utilisées ici comme mineures de raisonnement. Sans doute pourrait-on définir l'humanisme du XIIe siècle par le portrait qu'il se fait d'Adam. Tandis que Prévostin opine que l'homme a été créé d'emblée en état de grâce, pour la rectitude de sa nature et dans le personnalisme de l'amour gratuit, Guillaume d'Auxerre sera le patron de ceux qui dégagent la notion de justice originelle comme don de nature, transmissible avec la nature[1]. Ces décisions sont certes de grande portée, en intelligence de la foi, mais les constructions qui les soutiennent n'ont pas l'appui direct de l'Écriture ni de ses interprètes officiels, là même où elles sont l'effet d'une analyse démonstrative.

Sans aller jusqu'à pareilles constructions, et déjà pour une première intelligence du texte, le maître, dans son commentaire introduit des notions grâce auxquelles le tissu biblique est, jusqu'en ses détails verbaux, intellectualisé. Pierre le Mangeur, cette historien, commentant le *fiat* de la création dans ses variantes grammaticales, glose ainsi les versets de la Genèse : « Cum dicitur *fiat*, ad praesentiam [vel praescientiam] Dei refertur ; *fecit*, ad opus in materia ; *factum est*, ad opus in essentia »[2]. Rencontre-t-on le mot *oblatio*, on analyse les quatre conditions requises pour une offrande ; le mot *timor*, on rappelle les différentes espèces de crainte. La préposition *per* dénote une causalité indirecte ; la conjonction *ut* le rapport du moyen à la fin. Etc. On aboutit ainsi à un genre littéraire fort différent des commentaires patristiques et monastiques : c'est la

1. Cf. J. B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas. Les sources*. Le Saulchoir-Paris, 1922, p. 61-66.

2. PIERRE LE MANGEUR, *Hist. scolastica*, Gen., 4 ; *P. L.*, 198, 1058.

lectio universitaire, qui n'est certes pas une exégèse au sens où nous l'entendons aujourd'hui, et qui constitue proprement, au fil du texte et dans une conceptualisation continue, une lecture théologique ; lecture donc encore de la *pagina sacra*, mais élaborée dans ce qu'il convient d'appeler une exégèse « scolastique ». C'est selon les lois de ce genre littéraire, y compris la loi du symbolisme typologique et allégorisant (cf. chap. VIII), qu'il faut lire, comprendre, estimer les commentaires des *magistri*, parmi lesquels ceux de maître Thomas d'Aquin au XIIIe siècle[1].

A plusieurs reprises, nous avons souligné la variété des opinions à laquelle, consciemment d'ailleurs[2], aboutit ce savoir théologique. Mais plus dignes encore d'intérêt sont les différences observables dans les méthodes mêmes de cet *intellectus fidei* : le XIIe siècle présente ici une opulente fécondité que nous dissimule fâcheusement l'uniforme de la scolastique postridentime.

Saint Anselme, avec une exaltante virtuosité dialectique et à la fois dans une parfaite maîtrise contemplative, avait entrepris de découvrir les *profunda fidei*, c'est-à-dire leurs *rationes necessariae*, grâce auxquelles notre foi progresse vers la vision béatifiante : éminente dignité d'une théologie, qui n'est pas un luxe hétérogène de l'esprit, mais la loi organique de l'intelligence croyante, à laquelle on ne saurait se soustraire sans négligence : « Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere ».

Dans la bouche d'Abélard le mot « dialectique » recouvre une opération très différente : il s'agit de mettre en état scientifique les dossiers de la tradition, dressés en *sic et non*, qu'Anselme, dans ses monographies, laissait délibérément, comme l'Écriture elle-même, en sous-œuvre d'une contemplation personnelle ; puis, après cette besogne d'investigation positive et critique, d'appliquer « les analogies de la raison humaine aux principes de la foi » (*Hist. calam.*, 9), dans une lucidité audacieusement conceptuelle où le goût du mystère risquait de s'atrophier.

Hugues de Saint-Victor, à l'encontre d'Abélard et d'Anselme, saisit le mystère chrétien dans son histoire sainte, fondement indispensable, religieusement et intellectuellement, avant une extrapolation où la construction allégorique procure une espèce de surintelligence intemporelle à base de symbole.

Richard de Saint-Victor, comme Anselme, n'est pas tellement soucieux des témoignages scripturaires et les Pères sont loin de le satisfaire ;

1. Cf. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950, chap. 7.

2. Ainsi Pierre Lombard, au dire de Jean de Cornouailles, dans ses positions christologiques : « Mihi, et omnibus auditoribus suis qui tunc aderant, protestatus est, quod haec non esset assertio sua, sed opinio sola quam a magistro acceperat ». *Eulogium*, 3 ; *P. L.*, 199, 1053.

mais, saisi par l'ivresse intellectuelle de sa foi, *sobria ebrietas*, il se livre à une spéculation dont l'architecture conceptuelle elle-même est comme produite par la pression de sa vie mystique.

Les *Regulae* d'Alain de Lille sont une tentative, quasi unique en Occident, de couler les libres vouloirs de Dieu et les divers moments de l'économie du salut dans une déduction axiomatique relatant la production de l'Unité divine dans la multiplicité des réalités créées, et la récapitulation causale de toutes par le Christ et les sacrements.

Avec Guillaume d'Auxerre, au temps du concile de Latran, nous avons un prototype des sommes classiques du XIIIe siècle, où chaque élément du donné révélé est mis en « question » (cf. *infra*), et traité selon les diverses figures du raisonnement, pour dégager les liaisons internes et les convaincantes convenances des objets de foi ; la théologie, dans cette voie, va prendre de plus en plus les formes et procédés de la *scientia* aristotélicienne.

Les genres littéraires

Dans une *doctrina sacra* semblablement intrépide sous ces diverses formes, la curiosité rationnelle de la foi va en effet s'exercer particulièrement dans une technique renforcée désormais, au delà de la simple dialectique des artiens, par la méthode aristotélicienne, mais vitalement amorcée dans le nouveau type de *lectio* biblique, où l'interprétation introduit bientôt une « mise en question » des éléments du texte commenté. La *quaestio* est l'acte typique, en même temps que la forme littéraire, de la théologie des *scolastici*.

Le commentaire, *lectio*, *expositio*, reste le genre littéraire de base, en théologie comme dans les autres disciplines, lettres (les *auctores*), sciences, philosophie, etc., avec en plus le coefficient intensif d'un texte reçu et lu dans la foi, régulateur décisif de toute construction ultérieure. Le cours magistral demeurera, jusque en plein XIIIe siècle, la *lectio* scripturaire : la Bible est le texte de base de l'enseignement, et les Sommes ne seront que des œuvres personnelles, hors la discipline scolaire publique.

Cependant, sans détriment pour ce statut institutionnel et scientifique, bien plus, de par le progrès même de cette explication de texte, naît la *quaestio*. Elle naît d'abord à fleur de texte, spontanément, devant les difficultés littérales ou doctrinales que le texte présente. Ainsi depuis longtemps, et déjà chez les Pères, chez qui s'était développée une littérature de *quaestiones et responsiones*. Mais, avec le XIIe siècle, cette levée spontanée devient méthodique, c'est-à-dire que, par une généralisation qu'alimente la curiosité de la foi et qu'instrumentalise l'usage de la dialectique, le *lector* pose techniquement, artificiellement, des questions sur chacune des propositions, ou du moins sur les points importants de son

texte. Progrès capital, constitutif de la scolastique, tant dans sa mentalité foncière que dans son comportement rédactionnel. Ainsi voyons-nous un jeune homme naître à la vie de l'esprit, lorsque, dans sa puberté intellectuelle, il se trouve « mettre en question » (au sens susdit) ce que jusqu'ici il portait passivement. Nous sommes à l'âge adulte de la raison occidentale, y compris en théologie. Désormais, le professeur n'est plus seulement un exégète, c'est un maître, qui, selon l'expression bientôt reçue, « détermine » les questions non plus par le jeu des autorités qui laisserait, fût-ce dans l'obéissance et la certitude, l'intelligence vide, mais par des « raisons » qui découvrent à l'esprit la racine des choses[1].

Jean de Salisbury décrit excellemment cet épisode majeur de l'histoire de l'enseignement, de l'histoire de la théologie, en attribuant le premier éclat, du moins en dialectique, à son maître Albéric : « Quorum alter [Albericus], ad omnia scrupulosus, locum quaestionis inveniebat ubique, ut quamvis polita planities offendiculo non careret, et, ut aiunt, ei cirpus non esset enodis ; nam et ibi monstrabat quid oporteat enodari » (*Metalog.*, II, 10).

Cette référence à maître Albéric de Reims nous situe aux écoles de Paris, vers l'année 1136. Mais la référence, si exacte soit-elle, doit être élargie, et sans doute reportée aux décades antérieures. Les maîtres de Chartres, lecteurs des *auctores*, du *Timée*, de Boèce, de la Bible, furent sans doute les metteurs en œuvre de la nouvelle méthode. Gilbert de la Porrée en donne la première formule :

> Ex affirmatione et ejus contradictoria negatione questio constat... Non omnis contradictio quaestio est. Cum enim altera[pars] nulla prorsus habere argumenta veritatis videtur... aut cum neutra pars veritatis et falsitatis argumenta potest habere, tunc contradictio non est quaestio. Cujus vero utraque pars argumento veritatis habere videtur, quaestio est[2].

Clarembault d'Arras, chartrain lui aussi, au terme de cette évolution, en définira le résultat :

> Quid *quaestio* sit videtur esse commemorandum... In eo autem quod dixit [Aristoteles] : *utrosque idem utrisque opinari*, illud genus quaestionum voluit intelligi, quod de certis propositionibus constituitur, ut est hoc : utrum margarita sit lapis necne. Quare in eodem Topicorum tractatu, sed alio in loco [I, 3], de omni propositione problema posse fieri commemorat. Sed illae quidem quaestiones, quae de certis propositionibus constituuntur, nil habent quaestionis praeter formam[3].

1. C'est ainsi, à la lettre, que, au zénith de cette méthode, saint Thomas définira la fonction du théologien, dans la *disputatio magistralis :* « ... Alioquin si nudis auctoritatibus magister *quaestionem* determinet, certificabitur quidem auditor quod ita sit, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, et vacuus abscedet ». *Quodl. IV*, a. 18.

2. GILBERT DE LA PORRÉE, *Comm. in Boetium de Trin.*, *P. L.*, 64, 1253, 1258.

3. [CLAREMBAULT D'ARRAS], *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitate*, hrsg. v. W. Jansen, Breslau, 1926, p. 34. Boèce fournit, à juste titre, la régulière occasion de définir cette « forme » de la question. « Hanc autem quaestionem Boetius, sicut ipse in hujus operis prologo dicit, rationibus formavit

Nil habent quaestionis praeter formam : la question n'est plus l'interrogation spontanée devant un point obscur rencontré dans un texte ou dans une doctrine, c'est une technique consciemment et méthodiqement appliquée, là même où il n'y avait pas en principe de difficulté rencontrée. Formalisme scolaire, avec le risque tout proche de prendre cette technique pour une fin en soi, sans plus regarder les objets réels, dans les textes ou à travers les textes. De fait — et Roger Bacon s'en plaindra amèrement — le goût des *quaestiones* fera peu à peu négliger la lecture immédiate des textes, y compris du texte sacré. Déjà au XIIe siècle des résistances s'affirment, non seulement chez un Guillaume de Saint-Thierry, qui écarte de son commentaire des Épitres les « quaestionum molestiae » (*In epist. ad Rom.*, *P. L.*, 180, 547), mais dans l'École même, tantôt bornées, tantôt intelligentes, chez ceux mêmes qui, redoutant religieusement l'efficacité de la raison à l'intérieur de la foi, récusent pédagogiquement une irrespectueuse manipulation des autorités. Étienne de Tournai dénonce au pape (entre 1192 et 1203) cette scandaleuse indiscrétion : « Disputatur publice contra sacras constitutiones de incomprehensibili deitate... Individua Trinitas et in triviis secatur et discrepitur... » (*Epist.* 251, *P. L.*, 211, 516). Il est notable que, dans l'appareil complet de sa méthodologie, au *Didascalion*, Hugues de Saint-Victor ait à peine fait allusion à la *disputatio*[1].

Mais les jeux sont faits : par une conséquence normale, la question se détache peu à peu du texte qui l'avait suscitée et se constitue en un genre autonome en dehors de la *lectio*. Telles sont déjà les *Quaestiones de divina pagina* de Robert de Melun (vers 1145), les *Quaestiones* d'Odon de Soissons (vers 1164), les *Disputationes* de Simon de Tournai (vers 1201). Bien plus, dans les textes non-scripturaires, comme les Sentences de Pierre Lombard, dès qu'ils commencent à être de lecture courante dans l'enseignement, les *Hic quaeritur* posés en marge font prévoir la submersion par les questions du texte commenté. Autonomie littéraire qui est le signe extérieur de l'autonomie des démarches doctrinales et de la curiosité scientifique. Problèmes et solutions ne sont plus solidaires d'un texte. Les Sommes vont se construire.

Nous n'avons pas à décrire ici le champ et les modes d'application de cette méthode, valable différemment en théologie et dans les autres

et mandavit litteris. Dedit enim praedictae quaestioni *formam*, utramque partem ejus per ordinem disponens et utrique parti rationem qua posse probari videbatur subjungens, deinde vero hujus quaestionis nodum solvens, eam partem quam catholici defendunt theologicis rationibus confirmando, et Arianorum partem improbando ». ADHÉMAR DE SAINT-RUF, *Comm. in Boetium de Trin.* (vers 1180), prol. (cité par F. PELSTER, dans *Mélanges... Martin*, Bruges, 1948, p. 45).

1. Le mot n'a chez lui que le sens élémentaire, selon la langue de Boèce, à peine renforcé pour définir la dialectique, « disputatio acuta verum a falso distinguens ». *Didasc.*, II, 30, in fine.

disciplines, y compris chez les canonistes et les romanistes, ni à devancer, en notre XIIe siècle, la nouvelle étape de son essor dans la *quaestio disputata*, dont le qualificatif dit assez l'extension à un dialogue pour et contre, entre maîtres, dans un acte public ; ce sera au XIIIe siècle l'opération propre et singulièrement efficace des maîtres à l'Université : la *disputatio magistralis*[1]. Mais nous devons insister sur la puissance d'intelligibilité qu'elle recèle, en particulier dans les disciplines spéculatives, où elle fournit un instrument homogène aux lois de l'esprit. Du moins à certaines lois, et pour certaines formes de pensée. La *quaestio* scolastique est différente de l'interrogation socratique, de la réduction platonicienne, du doute cartésien, et de la dialectique hégélienne ; au moyen âge même, elle laisse subsister d'autres voies, inductives et déductives. Elle est cependant prépondérante, et, acte majeur de l'*intellectus fidei*, elle fournira, dans les Sommes, le schéma de l'*articulus*, comme unité de travail *(summa quaestionum)*.

C'est reconnaître aussitôt, et à simple lecture, que cette unité n'est pas uniformité. La pression d'un certain aristotélisme amènera un jour quelques scolastiques à bâtir en forme syllogistique la *quaestio* médiévale : c'était réduire gravement la multiple souplesse de ses formes, car elle n'ignorait ni le mouvement circulaire de Denys, ni la *resolutio* dont le mouvement platonicien, dans l'analyse du transcendant, ne pouvait se couler dans l'univocité du syllogisme. Les maîtres du XIIe siècle ne parcourent pas consciemment tout le champ des activités discursives. Lors même que la forme syllogistique est adoptée, elle est parfois ostensive plus que démonstrative, dans la prise de conscience d'une réalité dès l'abord présente, non dans une progression positive et visible.

De cette souplesse le cas principal est celui des arguments que plus tard on qualifiera d'arguments de convenance. Jean de Salisbury certes a mesuré l'efficacité de la dialectique du probable et perçu la valeur de la démonstration selon les Analytiques ; Alain de Lille distingue pertinemment la démonstration « ad quid » et la démonstration « quoniam » (« quando per effectum probatur causa »), laquelle n'aboutit pas à une science pleine, ainsi pour Dieu[2]. Mais, en théologie, ni Alain de Lille, dans la rigueur axiomatique de ses *Regulae*, ni Richard de Saint-Victor dans l'ivresse — *sobria ebrietas* — de sa spéculation trinitaire, n'ont fait réflexion sur la qualité et les limites épistémologiques des « demonstrationes » qu'ils présentent, pas plus que saint Anselme n'avait calculé l'expression de ses « rationes necessariae ». Tout au plus nos *magistri*,

1. Avec SIMON DE TOURNAI († v. 1201), nous sommes déjà à la *disputatio*. Le statut de Robert de Courçon à l'Université de Paris (1215, *Chart. Univ. Par.*, I, n. 20) règlemente cet exercice des maîtres ce qui suppose déjà une longue pratique. Sur ce point de l'évolution de la *quaestio*, cf. l'édition des *Disputationes* de Simon, par J. WARICHEZ, 1932, introduction.

2. ALAIN DE LILLE, *Summa*, éd. Glorieux, p. 136, 282.

victorins ou porrétains, trouvent-ils bonne occasion de professer les niveaux de certitude, lorsqu'ils commentent la règle d'or de Boèce, en tête des commentaires du *De Trinitate* : « Eruditi est hominis unumquodque, ut ipsum est, ita de eo fidem capere tentare »[1].

Entre en jeu d'ailleurs, chez nos maîtres, en échec pour la technique aristotélicienne, l'usage capital du procédé symbolique, appelé par le traitement d'une matière disposée, dans l'Écriture, en enchaînement typologique. L'agencement extérieur prend souvent figure rationnelle ; en vérité la valeur profonde de l'argument procède selon une autre trame que celle de la science, et ce serait la pervertir que d'y chercher une « preuve ». Sans doute est-ce là la raison pour laquelle d'Hugues de Saint-Victor, on n'a retenu que les éléments de coupe scolastique, au détriment de cette scolastique même, pour laquelle aussi Richard de Saint-Victor et bien d'autres nous déçoivent par ce que nous considérons maladroitement comme un manque de rigueur. Il faut y voir, même si nous les contestons en science théologique (saint Thomas), des voies d'approche du mystère, perçu dans ses analogies temporelles. L'éventail des procédés des *magistri* ne va pas, il est vrai, sans une confuse interférence des types logiques et allégoriques de recherche ou de raisonnement ; il a du moins l'avantage de nous rendre sensibles la variété et la mobilité, dans cette période créatrice, des voies et moyens de l'*intellectus fidei*.

C'est dans ces contextes que la *quaestio* va se corser, pour l'intelligence de son objet divin : du simple *problema dialecticum* (cf. Jean de Salisbury, *Metal.*, II, 15 ; ed. Webb, p. 88), où elle n'avait mis en œuvre que l'appareil des arts du trivium, renforcé par la *logica nova* d'Aristote, elle passera à l'investigation des causes, où elle sera alors, dans la trame même de la « science » théologique, au XIIIe siècle, l'instrument d'une métaphysique, d'une psychologie, d'une éthique[2].

Ce n'est pas seulement dans et par chacune des questions que les *magistri* se procurent cette intelligence de la foi : ces questions, devenues autonomes, ils les rassemblent et les construisent dans des *summae* : la construction du donné révélé est, plus encore peut-être, sera en tout cas au XIIIe siècle, le grand œuvre des *magistri*.

Ce ne fut d'abord qu'un recueil : détachées de leur texte de base, les questions sont rassemblées sans autre ordre que le fil désormais rompu du texte qui les avait suscitées. Mais très tôt, c'est à partir des objets en cause et de leurs connexions intelligibles qu'on les organise. La *summa*

1. BOÈCE, *De Trinitate*, c. 2 Principe, disions-nous ci-dessus (ch. VI, p. 152), qui porte à la fois sur la diversité des savoirs, sur l'autonomie des méthodes, sur l'échelle des assentiments. Ce fut proprement l'œuvre et l'honneur des *magistri* de le réaliser dans les disciplines théologiques.

2. C'est ce qu'on a appelé la « troisième entrée » d'Aristote. Cf. M.-J. CONGAR, Article *Théologie*, dans *Dict. théol. cath.*, XV, col. 375-378.

des maîtres a certes pour but d'embrasser la totalité du savoir sacré : « Quid enim *summa* est, dit Robert de Melun, nonnisi singulorum brevis comprehensio... Siquidem *summa* est singulorum compendiosa collectio » (*Sententia*, praef., éd. Martin, p. 3) ; mais bien plus est-il de donner à ce savoir l'ordre interne qui engendrera sa suprême intelligibilité. La *Summa sententiarum* (début du second tiers du siècle) n'est plus seulement une compilation de témoignages des Pères, mais une collection organique et élaborée, quoique proche encore des textes qu'elle coordonne. C'est de quoi mesurer l'avantage des *magistri* en théologie sur les maîtres canonistes : chez eux le pressentiment de l'harmonie des règles n'aboutit pas aux architectures savantes des théologies ; on a en vain cherché un ordre doctrinal (celui du septénaire sacramentel) dans la *Concordia* de Gratien, dont le dispositif ne relève peut-être que de l'accidentelle exploitation des sources ; l'agencement intérieur des sommes canoniques reste d'une insigne maladresse[1].

De plus en plus le terme *summa* se charge d'un potentiel nouveau, où l'effort de systématisation a une fécondité parallèle au travail de conceptualisation ; à la limite, il va signifier la synthèse dans laquelle l'investigation initiale se fixe, avec l'efficacité pédagogique d'un *ordo disciplinae*, dans un système de pensée. De la portée de ce nouveau genre littéraire, où conceptualisation et systématisation vont de pair pour imposer des *summae*, Étienne de Tournai, dans sa violente opposition, est parfaitement conscient : il dénonce ces *magistri*, qui, dans leur jeune pétulance, usurpent un titre, un enseignement, une méthode, réservés aux docteurs « authentiques »[2].

Il va de soi que les *magistri* vont, à ce titre aussi, construire, dans l'unité de la foi, des sommes différentes, non seulement par le champ de travail qu'ils adoptent, par exemple une somme de pénitence, dont le titre dit assez l'objet et le but, mais par les options maîtresses qui commandent l'organisation de leur œuvre. Abélard bâtira sa théologie sur trois éléments qui lui paraissent tenir tout l'essentiel du salut : « Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis *summa* consistit : fides

1. Cf. G. Le Bras, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident. I. Prolégomènes*. Paris, 1955, p. 81, 89, 95.

2. Étienne de Tournai, *Epist.* 251, ad papam (entre 1192-1203), *P. L.*, 211, 516 : « ... Novum volumen ex eis compactum et in scolis solemniter legitur et in foro venaliter exponitur, applaudente cetu notariorum, qui in conscribendis suspectis opusculis et laborum suum gaudent imminui et mercedem augeri. Ve duo predicta sunt, et ecce restat tertium ve : facultates quos liberales appellant, amissa libertate pristina, in tantam servitutem devocantur, ut comatuli adolescentes earum magisteria impudentes usurpent, et in cathedra seniorum sedeant imberbes, et qui nondum norunt esse discipuli laborant et nominentur magistri. Conscribunt et ipsi summulas suas pluribus salivis effluentes et madidas philosophorum sale nec conditas. Omissis regulis artium abjectisque libris autenticis, artificum muscas inanium verbulorum sophismatibus suis tanquam aranearum tendiculis includunt ».

scilicet, caritas et sacramentum » (*Introd. ad theol.*, *P. L.*, 178, 981). Quand, selon le schéma platonicien de Denys, on envisage l'incarnation comme le moyen de notre retour à Dieu, c'est là non seulement une prise de position sur une thèse particulière, mais l'entrée dans une perspective où, des missions divines à la sacramentalité, le champ entier de la théologie est éclairé. L'histoire des plans des sommes est l'un des plus importants chapitres de l'histoire de la théologie elle-même ; la première tâche en est le discernement des articulations des traités, et de ces traités mêmes les charnières de leur construction. L'uniformité qu'imposait le succès des Sentences du Lombard ne tiendra pas, précisément devant les exigences d'une vision plus organique des objets de la théologie. Saint Thomas, insatisfait à plusieurs titres des cadres du commentaire des Sentences, composera une somme. Dès le XIIe siècle, chez le même maître, Alain de Lille, la *Summa* et les *Regulae*, si différentes de plan et de structure, sont un exemple saisissant de l'importance majeure de la construction en théologie. Le plan de la *Summa* de Guillaume d'Auxerre est plein de signification pour la problématique de son temps.

Un âge nouveau

Théologie monastique, théologie scolastique

Dispositif rationnel de la *quaestio*, construction de la *summa* : à elles seules, les formes littéraires des *magistri*, sans parler de leur contenu et de leurs buts, nous emportent loin des œuvres des *claustrales*, des théologiens qui, à l'intérieur institutionnel et spirituel de l'état monastique, élaborent, selon leurs fins propres, la parole de Dieu, la *pagina sacra*. De la théologie monastique à la théologie scolastique, nous passons à un âge nouveau.

La *collatio* monastique a une longue histoire, et il serait vain de l'enfermer dans un genre littéraire déterminé : sa loi n'est-elle pas de n'en point avoir? tout comme la conversation du père avec ses enfants. Elle n'était d'ailleurs pas, et de loin, la seule expression organique de la lecture et de la méditation de l'Écriture dans le monastère. Au XIIe siècle, nous avons, non seulement les traités d'Anselme de Contorbéry, dont nous dirons la transcendance littéraire, mais les formes variées des *sermones*, dont saint Bernard nous fournit le chef-d'œuvre. L'abbé cistercien a une autre forme et un autre ton que le clunisien, ne fût-ce que par un réflexe d'humeur contre l'exégèse scolastique naissante ; l'évolution de Guillaume de Saint-Thierry, passé à Cîteaux, en est un vivant témoignage[1].

1. Cf. P. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*. Bruges-Paris, 1953. Avec index du vocabulaire.

Quoi qu'il en soit de ces variantes, la lecture monastique est étroitement solidaire de l'idéal monastique ; c'est lui qui se répercute dans la distribution des opérations selon lesquelles elle se développe : *lectio*, *meditatio*, *oratio* (ou *contemplatio*), vocables auxquels il ne faut pas mesurer, malgré leur mobilité conceptuelle, l'efficacité technique, dans le climat capiteux du monastère. Pierre le Vénérable († 1156) est, jusque dans sa non-originalité, un témoin éminent non seulement de ces expériences spirituelles, mais de leur expression réfléchie[1]. Une attentive comparaison avec les analyses d'un Richard de Saint-Victor révélerait opportunément les différences d'accent et de catégories. Encore plus avec les *magistri* en prédication, tels un Pierre Lombard, un Pierre Comestor, un Maurice de Sully, un Étienne Langton, devenus pasteurs enseignant au peuple la parole de Dieu[2].

S'il fallait caractériser la *lectio* du maître, face à la *collatio* du moine[3], nous pourrions dire qu'elle est avant tout une exégèse, c'est-à-dire une interprétation visant à déterminer le contenu objectif du texte, quels que soient les besoins et les profits subjectifs. Ainsi le requiert la transmission scolaire organisée du donné révélé ; c'est pourquoi elle aboutit tôt ou tard à une science, s'écartant de plus en plus de la contagion personnelle et affective du témoignage. La Parole de Dieu est traitée comme un « objet », donné certes dans la foi, mais au-delà de ma ferveur

1. Sur l'histoire et la densité de ces catégories, cf. C. BUTLER, *Western mysticism*, 2e éd. 1927.

Il est notable qu'HUGUES DE SAINT-VICTOR, reprenant dans sa pédagogie, ces catégories, et arrivant, après un long exposé sur la *lectio*, à la *meditatio*, déclare qu'il n'en parlera pas, — parce qu'il y aurait trop à dire de cette « res valde subtilis et simul jucunda ». *Didasc.*, VI, 13.

JEAN DE SALISBURY abandonne lui aussi le cliché monastique : « Qui ad philosophiam aspirat, apprehendat *lectionem*, *doctrinam*, et *meditationem* ». *Metalog.*, I, I, 23, éd. Webb, p. 52. Ces substitutions et glissements sont très significatifs.

2. Entre tant d'exemples, le P. DE GHELLINCK signale le contraste entre les sermons d'un Geoffroi Babion et ceux de Comestor, dans la transformation des méthodes et des buts de l'exposé exégétique. *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2e éd., 1948, p. 175.

3. Les maîtres aussi tiendront des *collationes*, dès le XIIe siècle. Cf. JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, I, 24, éd. Webb, p. 56. Mais le mot précisément passe par des sens équivoques :

ancien sens monastique, encore chez ABÉLARD (« Lectio sacra minus, sed plus collatio prodest ; haec petit ut quaeras, quod petis illa docet », *Carmen ad Astrolabium*) et chez HUGUES DE SAINT-VICTOR (*De arca Noe morali*, *P. L.*, 176, 617) ;

sens d'allocution pieuse en milieu scolaire (JEAN DE SALISBURY, *loc. cit.* ; devenu réglementaire à l'Université de Paris au XIIIe siècle) ;

sens philosophique commun de raisonnement (cf. M.-D. CHENU, *Collectio, collatio. Note de lexicographie philosophique médiévale*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 16 (1927), p. 435-446) ;

procédé de travail entre étudiants comme exercice scolaire, pratiqué à Chartres, d'après JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, I, 24, éd. Webb, p. 56 (où il est employé dans cette page avec deux sens différents) ; cf. III, 10, éd. Webb, p. 163.

et de mes expériences. La répugnance de Rupert pour les écoles nouvelles, face à la *scola Christi*, procède, plus ou moins consciemment, mais vigoureusement, de cette non-intériorité de la *lectio* magistrale. De fait, les œuvres de son adversaire Anselme, valables ou non, n'ont rien de l'animation des commentaires sacrés de l'abbé de Deutz et de ses semblables. Les Sentences du Lombard auraient pareillement provoqué son scandale. L'objectivité scolastique désapproprie la *meditatio* traditionnelle de ses fins et de son dynamisme. Même chez un Richard de Saint-Victor, où la ferveur intellectuelle est irrésistible, la raison théologique demeure objectivement communicable comme telle. La pression de la foi, sa lumière de grâce, sont certes partout présentes, mais elles le sont scientifiquement, et au bénéfice de la lucidité scientifique. Les sommes seront les chefs-d'œuvre de cette lucidité.

C'est à l'intérieur de cette objectivité que jouent des noétiques différentes : les maîtres du XIIe siècle, mettant en œuvre une métaphysique néoplatonicienne, soit à travers Augustin, soit à travers Denys, conservent une température plus spontanément religieuse que les maîtres postérieurs, équipés d'Aristote, comme maître de raisonnement, bientôt comme maître de connaissance de la nature et de l'homme lui-même. Nouvelle tension, à l'intérieur de la scolastique, cette fois, dont on sait la portée et les causes, dans l'histoire de la pensée chrétienne ; mais, sous ces diversités, la théologie des *magistri* répond toujours à un autre besoin et prend d'autres formes que la *collatio* monastique. Ce serait esquiver ce besoin et dissoudre ces formes que de les ramener à une différence de tempérament.

Au plus profond de cette différence, comme l'a manifesté la genèse de la *quaestio*, il y a, au service d'un *intellectus fidei*, la recherche des causes et des raisons. C'est là qu'achoppe la foi de Rupert : chercher des raisons, c'est manquer à la révérence vis-à-vis de Dieu qui parle. La seule raison, si nous voulons employer ce mot trop humain, non scripturaire en tout cas, c'est le bon plaisir de Dieu ; et donc la seule référence à Dieu est valable, non ces causes secondes que notre terrestre raison introduit, et dont les vocables eux-mêmes échouent dans leur prétention à signifier. Qu'allons-nous boire aux citernes, quand est là la source vive[1] ?

Naturalisme : c'est le reproche que feront un Guillaume de Saint-Thierry, un Guillaume de Saint-Jacques, aux *magistri*, soit qu'ils élaborent une critique des noms divins, soit qu'ils appliquent aux actes de Dieu des distinctions empruntées à la psychologie humaine, soit qu'ils réduisent aux schémas des philosophes le régime évangélique des vertus. Fausse

1. « Magis ac magis usu ipso experiar, quia balneis sive cisternis hominum viva fontis Christi fluenta jugiter manantia meliora sunt ». RUPERT DE DEUTZ, *In regulam s. Benedicti*, I ; *P. L.*, 170, 481.

ivresse, dit dans son intransigeance Geroch de Reichersberg, jouant sur la règle de la *sobria ebrietas* : elle détourne les « lectores sobrii » du sens de Dieu[1]. Lorsqu'il entrera à l'abbaye de Jumièges, vers 1180, maître Alexandre remettra sur pied l'école, alors déchue, du célèbre monastère ; mais, ancien maître aux écoles de Paris, il n'en détournera pas la tradition vers les courants nouveaux dont pourtant il procurait à la bibliothèque des produits typiques, l'*Historia scolastica* de Pierre Comestor, expression de la nouvelle *lectio* historique de la Bible, l'*Ars fidei* de Nicolas d'Amiens, expression de la nouvelle théologie, l'*Expositio symboli* de Simon de Tournai, le critique du grand thème augustinien des idées divines[2]. Cîteaux, il est vrai, sera l'un des milieux de diffusion des œuvres, remises en circulation, de Denys-Érigène ; mais ces infiltrations, si valables et significatives soient-elles, relevaient de la théophanie mystique, non des architectures métaphysiques de l'*orientale lumen*. Les Porrétains au contraire, maîtres en théologie par excellence, polarisent suspicions et attaques, dans la mesure où, à l'exemple de leur maître, ils se font les théoriciens d'une méthode rationnelle[3].

Profanae novitates (*I Tim.*, 6, 20) : ces nouveautés sont deux fois suspectes, comme nouveautés et comme profanes : elles désacralisent la *pagina sacra*. Pierre de Blois s'était fait rabrouer par un prieur de ses amis pour avoir introduit dans une exhortation à ses collègues des matériaux et des procédés des disciplines profanes[4] : c'est qu'il présentait la parole de Dieu à l'école, non dans un chapitre de moines. Les moines, il est vrai, avaient magnifiquement cultivé et mis en œuvre les sept arts profanes, mais après les avoir purgés de leur suffisance, et, selon l'image courante, réduits en servitude[5] : humanisme parfait, celui-là, parce que

1. Geroch de Reichersberg, *Epist. dedic.*, en tête du *De gloria et honore Filii hominis*, *P. L.*, 194, 1074 : « Si autem lectores ebrii, scolastico potius quam theologico vino ultra modum potati offenduntur in scriptis meis, ignoscendum est illis ».

2. Cf. M.-D. Chenu, *Culture et théologie à Jumièges après l'ère féodale*, dans Jumièges. Congrès scientifique du XIII[e] centenaire, Rouen, 1954, p. 775-781. Et, *ibid.*, p. 785, Ph. Delhaye, *Alexandre de Jumièges*.

3. Cf. M.-D. Chenu, *Un essai de méthode théologique au XII[e] siècle*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 24 (1935), p. 258-267.

4. Pierre de Blois, *Epist.* 8 ; *P. L.*, 207.

5. Ainsi, après tant d'autres (cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, 2[e] éd., p. 93-96 : Le programme scolaire et le rôle propédeutique des sept arts), Rupert, *De Trinitate, De operatione Spiritus Sancti*, VII, 10 ; *P. L.*, 167, 1764 : Ingressae sunt septem artes liberales tanquam famulae in sacrum et reverendum dominae suae triclinium, et quasi de triviis licentiosis ad districtum et severum verbi Dei magisterium dispositae et assidere jussae sunt. Vagabantur enim prius per circuitum, lascivae, garrulae et verbosae puellulae, nihil operantes, et curiose agentes solummodo ». Une fois de plus s'exerce la verve sainte de Rupert ; mais elle utilise une imagerie unanimement reçue, forme et fond. Transférée à la philosophie et à la raison, cette imagerie n'est évidemment plus valable, et les *magistri* la désaffectent de sa valeur et de son efficacité.

la foi y demeure maîtresse, et ses parures terrestres la glorifient sans la compromettre. Les raisons et les catégories au contraire ne respectent pas sa pureté, et, selon leur densité propre, ne peuvent pas la respecter à la manière des sept arts : par leur autonomie méthodologique, elles développent, plus encore que la dialectique d'Abélard, une curiosité qui dissout le mystère : « De praescientia Dei *contra curiosos* », s'intitule un traité attribué (à tort) à Alexandre de Jumièges. Le syllogisme n'a pas cours dans l'école du Christ, disait Rupert, mais l'adoration lucide et amoureuse. Et le vénérable abbé de Saint-Rémy, Pierre de Celles, rappelle avec émotion à son ami Jean de Salisbury, ce grand et intelligent lecteur d'Aristote, que la « détermination des questions » n'est à attendre que de « l'école du Christ »[1].

Aussi bien la théologie monastique se construit à l'intérieur du monde sacré que constituent les ensembles cultuels ; c'est à travers le symbolisme liturgique que les réalités cosmiques entrent dans le jeu, tout comme les réalités de l'histoire par le traitement allégorique : en l'un et l'autre cas, sacralisation où la matière première, nature ou histoire, est transfigurée, grâce à un transfert mental où ne joueront plus les lois autonomes de sa densité terrestre. Le monde où vit le moine n'est qu'un cosmos symbolique ; le tissu scripturaire n'est lieu théologique que dans son imprégnation liturgique, et la *collatio* demeure une pièce de l'appareil de l'office divin. Les maîtres de Saint-Victor réagiront là, nous l'avons vu, et tenteront de ne construire une symbolique que sur le fondement de l'histoire.

En fait, l'allégorisation monastique, celle de la nature et celle de l'histoire, est la réfraction littéraire et exégétique d'un état de vie entièrement commandé par la perspective eschatologique, télescopant les causalités et les durées terrestres. L'anagogie dionysienne ménageait, dans son « analogie », la réalité physique du cosmos ; mais, malgré les infiltrations grecques, le romain Grégoire reste le maître de l'exégèse et de la théologie monastiques. Le moine mène sur terre une vie céleste : thème constant, qui couvre chez lui la pensée autant que les mœurs, la lecture de l'Écriture comme la connaissance de l'univers, sa conception de l'Église comme son jugement sur les royaumes terrestres[2]. Ordre bénédictin du monde, a-t-on dit, qui fut et demeure l'alphabet spirituel de l'Europe cultivée[3].

En pareille perspective, le labeur théologique se développe sous l'aspiration et dans le climat d'un *otium* spirituel, mot savoureux, d'usage caractéristique, mieux, expression d'une loi interne. Ce n'est pas qu'on

1. Pierre de Celles, *Epist.*, *P. L.*, 202, 519 (en 1164).

2. Cf. textes présentés et commentés par J. Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhout-Paris, 1948 ; L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout-Paris, 1950.

3. C'est le mot de F. Heer, *L'héritage Europe*, dans *Dieu vivant*, 27 (1955), p. 32.

méconnaisse l'austérité des exercices de la *lectio-meditatio* ; mais on affirme le primat d'une totale gratuité, dans le désintéressement des utilités terrestres, même apostoliques. Théologie contemplative pure : *vacare Deo*, dans un *sabbatum* mystique où les activités de la semaine cessent enfin ; l'activité rationnelle, elle aussi, cède la place au *quies* de l'esprit. Là encore, le moine mime sur terre la vie céleste : cette théologie est une anticipation du paradis, où toute dialectique sera dérisoire, où la sagesse absorbera toute science, même sacrée.

A ce point, et de toutes manières, s'affirme avec éclat, chez les *claustrales*, la radicale originalité de la vérité révélée, irréductible aux lois de l'esprit, comme le fait chrétien est sans commune mesure avec les données de l'histoire : « Divina scriptura non subjacet regulis Donati ». Les *magistri*, eux, risquent de la traiter comme un cas, majeur mais encore homogène, de leurs catégories abstraites : nature (humaine du Christ), vertu *(habitus)*, matière et forme (du symbole sacramentaire), essence (de Dieu), etc., puisque délibérément ils abordent le mystère par les éléments, par les *rationes*, que le mystère peut posséder en commun avec les choses de la nature et avec les lois de l'esprit ; ils devront poursuivre avec acharnement l'effort de dégager la suréminence des vérités divines ; nous avons vu avec quelles ressources, dès la fin du siècle, ils entreprirent de formuler les lois et méthodes de cette éminence. Les *claustrales* n'ont pas à élaborer et à mettre en œuvre une méthode de l'analogie, au service de la transcendance du mystère : d'emblée, sous les grandes images bibliques, et à leurs divers niveaux tropologiques, ils pensent et vivent dans le mystère, tout comme, encore sur terre, ils vivent monastiquement déjà dans la cité céleste. Admirable théophanie[1]. Rupert en demeure le témoin toujours valable. C'est la théophanie même de l'Écriture et de ses événements divins, par lesquels Dieu inscrit dans notre histoire sa volonté ; ne la détournons pas en une théodicée rationnelle des attributs divins[2].

Théologie monastique théologie scolastique sont-elles alors des théologies disparates? Certaines querelles, en soulignant les points possibles de rupture, dans les méthodes de pensée comme dans les institutions, pourraient le laisser croire, — et peut-être la manière dont intentionnellement nous les avons enregistrées. Mais l'évolutionnisme radical d'Anselme de Havelberg, qui scandalisait Rupert, ne vaut pas plus en théologie qu'en institution ; les procès de tendance ne doivent pas masquer

1. *Théophanie :* ainsi le mot, qui n'est pas grégorien, pénétrera-t-il dans la langue monastique. Cf. chap. XIII, p. 305.

2. Sous une facture extrêmement personnelle, de style et de pensée, c'est évidemment encore la ligne de fond de la théologie de saint Bernard. Cf. entre autres, E. KLEINEIDAM, *Wissen, Wissenschaft, Theologie, bei Bernhard von Clairvaux*, dans *Bernhard von Clairvaux Mönch und Mystiker*, Wiesbaden, 1955, p. 128-167.

la continuité de ces divers *intellectus fidei*. On peut certes récuser, avec les *magistri*, le thème grégorien d'une humanité qui, créée en suppléance des anges déchus, se définit sur terre par cette vie céleste : thème classique de la théologie monastique (saint Bernard compris), selon lequel les contenus terrestres de l'Église, de l'homme, de la nature, de la raison, ne sont plus que des occasions et des symboles[1]. Mais l'autonomie de la raison, de la nature, de l'homme, dans le nouvel humanisme du XII[e] s., ne disjoint ni l'unité de la foi, en théologie, ni l'unité de l'Église, en institution ; foi et Église comportent seulement une pluralité de demeures, la monastique et la scolastique, la canoniale, l'apostolique. La continuité y peut-être observée alors sur toutes les lignes de développement, en histoire, en spéculation, en allégorisation, en contemplation. Le grand thème du silence de Dieu, ou de sa solitude, ou de sa totale suffisance, n'est certes point affaibli par la métaphysique platonicienne de l'Un. La traditionnelle contemplation trinitaire par les appropriations *potentia*, *sapientia*, *bonitas*, se retrouve chez Abélard et chez Hugues de Saint-Victor, sans avoir perdu sa nutrition biblique. La description expérimentale des vertus, à Cluny et à Cîteaux, alimente les nouvelles catégories empruntées aux psychologues et moralistes profanes.

De même, le primat de l'Écriture n'est point renversé : lorsque Hugues de Saint-Victor construit son théologique *De sacramentis*, ce n'est pas qu'il soumette les textes scripturaires à une construction où ils ne seraient plus que les instruments d'une raison théologique ; l'Écriture reste la fin de son entreprise et de sa théologie : la somme *De sacramentis* s'intercale expressément (cf. son prologue) comme une étape rationnelle entre le cycle de l'*historica lectio* de la Bible et le cycle suprême qu'est l'intelligence doctrinale de l'Écriture (secunda eruditio, quae in allegoria [doctrinali] est)[2].

Plutôt que continuité dans cette évolution disons mieux coexistence, et coexistence toujours opportune. La théologie monastique n'est pas une valeur dépassée, déclassée ; elle exprime, tout comme l'*Ordo monasticus* lui-même, des valeurs permanentes, en Église et en humanité. On le verra bien, lorsque dans une décadence provenant de leur autosuffisance, les *magistri*, un jour, se complairont, comme des professeurs, théoriciens de Dieu et non plus théologiens (Grégoire IX), dans leurs constructions, sans plus entretenir vitalement leurs racines dans le sol scripturaire, patristique, monastique. Ce n'est pas sans raison que Grégoire IX adressera aux maîtres de Paris, en pleine gloire de leur jeune Université, une adjuration solennelle à ne pas « profaniser », dans une

1. Cf. ci-dessus, chap. II : *Cur homo?*

2. Cf. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII[e] siècle*, Paris-Ottawa, 1933, p. 264. Et ci-dessus, chap. VIII, *La théologie symbolique*.

vaine ostentation, leur sagesse sacrée, « transposant par une nouveauté profane les termes définis par nos Pères »[1].

Anselme, Abélard, créateurs de la scolastique : ce cliché — trop sommaire — des historiens a du moins le mérite de signifier, dans leur protagoniste, deux comportements essentiels de l'École, en permanente interférence. Anselme est le plus beau fruit de la théologie monastique ; il en déborde même, jusque dans ses procédés (par exemple : il n'affecte pas ses développements de références à l'Écriture), les méthodes et les cadres, comme un génie dépasse toute classification. Maître Abélard n'habite évidemment pas le monastère du Bec, cependant la dialectique de son *Sic et Non*, et le conceptualisme qui s'en nourrit, recoupera de fait les *rationes necessariae* d'Anselme, dans un croisement fécond de curiosité et de contemplation, d'où naîtra la science théologique du XIII[e] siècle.

Les statues de Reims ne pourraient être logées dans le tympan de Vézelay, non plus que les *magistri* dans les cours claustrales. Mais les deux chrétientés de Vézelay la féodale et de Reims l'urbaine, composent une unique Église, chacune selon les voies propres de sa représentation et de son *intellectus fidei*.

1. GRÉGOIRE IX, aux « magistris in theologia Parisius regentibus », 7 juillet 1228. *Chart. Univ. Paris*,. n. 59. Cf. M.-D. CHENU, *Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique*, dans *Nouv. rev. théol.*, 74 (1952), p. 1029-1041.

XVI

AUTHENTICA ET MAGISTRALIA

Sic et Non : l'audacieuse formule d'Abélard n'est pas la proclamation d'un coup d'état intellectuel renversant le régime théologique jusqu'alors établi, mais l'énoncé, incisif d'ailleurs, des requêtes internes d'une méthode parvenant à la conscience de sa double fonction : inventaire méthodique du contenu de la foi en la parole de Dieu sous ses formes diverses, intelligence critique d'un tel objet par les ressources rationnelles de l'esprit à l'intérieur de cette foi. De fait, historiquement la démarche abélardienne est le résultat d'une organisation progressive de la *defloratio* des textes patristiques et traditionnels, en même temps que l'énoncé des principes d'une critique littéraire, idéologique, voire historique, des *sententiae*, imposée par l'incohérence de leur contenu brut. Plus est intègre alors l'investigation dans le premier temps, plus cette probité est, dans le second, provocatrice d'une vigoureuse dialectique. En pareil traitement des « autorités », autorité et raison sont, dès ce niveau élémentaire, dialectiquement solidaires : la « scolastique » commence dans la manipulation des dossiers que le théologien a rassemblés, permière technique que le XII[e] siècle va constituer à partir des principes abélardiens.

La surface même des textes nous manifeste, d'un bout à l'autre, cette élaboration, s'il est vrai qu'un texte scolastique se présente, dans son dispositif même, comme un tissu de citations répétées et de discussions minutieuses, où, faute de connaître les lois de ce traitement technique, le lecteur moderne est déconcerté, tant par ce goût de la citation révérencieuse que par les libertés prises avec son contenu originel. A connaître concrètement cette technique, on évitera le jugement prématuré de qui verrait là, dans une mutuelle corruption, les textes autoritaires dissous par la raison et la raison tenue sous la tutelle abusive des textes compilés. De ce comportement à la fois littéraire et doctrinal, il importe donc de voir les motifs et de mesurer la portée.

Trois observations préalables en fournissent le contexte. Tout d'abord, cette manipulation technique des textes n'est pas le fait de la seule théologie. Dans la pédagogie médiévale, de plus en plus consciente au XII[e] siècle, toutes les disciplines, les scientifiques comme les littéraires ou les philosophiques, se construisent à partir de textes de base, reconnus

comme contenant la matière à élaborer. Pédagogie commune à toute transmission scolaire du capital culturel, mais en outre, dans cette période de renaissance active, de découverte des œuvres antiques, curiosité avide, qui, sous la séduction des modèles anciens, suscite une imitation à la fois candide et raisonnée. De Donat en grammaire à Aristote en métaphysique, la culture se fera sur des textes, considérés comme les maîtres du bien penser et du bien dire : ils sont des « autorités », et leurs énoncés sont « authentiques ». C'est par une méthode nouvelle de lecture des « auteurs » classiques (lectio *auctorum*) que Bernard de Chartres acquiert sa célébrité et séduit ses élèves[1]. Le mot *auctor* est d'ailleurs, pour une part, spécialisé pour désigner les poètes[2]. Et c'est de la faculté des arts que sont transférées en théologie certaines techniques du traitement des textes.

Interfère ici, précisément, l'appesantissement de la *defloratio*, procédé du florilège *(flores)* grâce auquel, dans la lente accession du monde barbare à la culture, les esprits avaient, depuis quatre siècles, trouvé aliment : des recueils de textes choisis *(sententiae)*, des collections de recettes spirituelles et de décisions canoniques, des compilations peu à peu organisées en florilèges d'auteurs ou en dossiers doctrinaux, transmettaient d'autorité un bon capital, mais aussi habituaient les esprits à ce genre littéraire primitif, où les formules hors contexte revêtent une espèce de dignité juridique qui en impose : ce sont des « autorités ». Simple accoutumance matérielle, à ce plan, lorsque se dégageront les personnalités et s'imposeront les autonomies scientifiques ; il en faut cependant mesurer la surface et reconnaître les formalismes. Aussi bien ce genre si modeste a-t-il produit son chef-d'œuvre, éminemment représentatif, le *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard, ainsi bien nommé, et situé précisément à ce point où des textes habilement choisis et organisés composent un corps doctrinal digne de devenir classique, comme il advint en effet. Et l'on en doit dire autant de Gratien[3].

Troisième composante. Pendant le moyen âge, la mise en route de tout enseignement et tous les cadres de la culture s'organisent par des

1. Cf. JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, I, 24, qui décrit les procédés de cette explication de textes.

2. Les écoles d'Orléans étaient ainsi célèbres dans la lecture des *auctores* = poètes. « Parisius logicam sibi iactitet, Aurelianis auctores, elegos Vindocinense solum », dit Matthieu de Vendôme († v. 1200). Cf. L. PAETOW, *The battle of the seven arts*, Berkeley, 1914, p. 17-18, et, sur la signification de poète, p. 37.

3. Sur ces compilations d'*auctoritates*, leurs divers genres, leurs procédés, leur appesantissement, cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2e éd., Bruxelles-Paris, 1948, p. 113-203. Cf. aussi le matériel rassemblé par M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg, 1913, t. II. Sur les recueils canoniques et la genèse de la *Concordia* de Gratien, cf. la classique *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, de P. FOURNIER et G. LE BRAS, Paris, 1931-1932.

clercs : la civilisation naît dans l'Église, non certes par captation cléricale, mais selon des conditions matérielles et morales que la conjoncture explique fort bien. Que ce soit à la cour de Charlemagne, dans les écoles monastiques du haut moyen âge, dans les écoles communales du XIIe siècle, ou dans les universités du XIIIe, l'initiative et l'inspiration viennent des gens d'Église ; l'enseignement est polarisé par les fins religieuses, bien mieux il est suscité et confirmé, jusque dans la variété de ses objets (les sept arts de la *disciplina* antique), par la puissance spirituelle d'une conception chrétienne de l'homme et du monde. Il est donc normal que la théologie soit la science suprême, étant la première et suprême curiosité de ces esprits. Or la théologie est la science d'un livre, le livre des livres, la Bible. Elle l'est de droit, car, science de Dieu, elle trouve dans ce livre la parole de Dieu, la révélation de Dieu ; elle le fut de fait, car l'enseignement s'en établit spontanément et continûment sur le texte de cette parole de Dieu, sur la collation des textes d'une tradition qui l'interprète en s'agglutinant autour de lui. L'autorité, les « autorités », sont la loi de son travail. Ainsi, à partir de la théologie, premier savoir constitué, se compose une pédagogie qui, sans aboutir à un autoritarisme de principe, accoutume l'intelligence à procéder de semblable manière dans les autres enseignements, et, dans cette fâcheuse contagion, risque de dégrader l'autonomie de leur méthode.

La complexité même des origines d'une telle pédagogie invite ainsi à ne pas la réduire à une espèce d'infantilisme, y compris dans son goût de la citation purement décorative. C'est pour avoir ignoré la très souple signification et la technique subtile de ces *auctoritates* que l'on a fait de ce régime un faux épouvantail. L'analyse de son développement au XIIe siècle va nous éclairer à souhait.

Auctoritas

Le mot *auctoritas*[1], et son répondant *authenticus*, entrèrent dans la langue médiévale chargés de tout un passé, où l'on voit déjà implicitement marquées les variantes de sens qui se développeront dans la suite,

1. Quoi qu'il en soit des étymologies objectives, les grammairiens médiévaux (ce sont ici les bons témoins), s'appuyant sur les orthographes, construisent ainsi les étymologies et les sémantiques. EVRARD DE BÉTHUNE († 1212), dans son *Grecismus*, qui sera le manuel de tout le XIIIe siècle, résume ainsi (cap. 11) les données de la tradition des glossaires :

Auctor ab augendo nomen trahit, ast ab agendo
Actor. Ab autentim, quod grecum est, nascitur *autor*.

De fait PRISCIEN (*Inst. gram.*, V, 20) avait déjà eu recours à αὐθέντης, et HUGUCCIO († 1210) rattachait *autor* à αὐθέντης au sens de : digne de crédit ou d'obéissance.

HONORIUS D'AUTUN avait observé déjà le sens polyvalent d'*auctor* : « Sic et *auctor*

où aussi apparaît imprégnant ces variantes la signification nette et caractéristque du sens juridique. L'*auctor* en effet, chez les Latins, était celui qui prenait l'initiative d'un acte, et, plus proprement, en droit privé, celui qui transmettait à titre onéreux à une personne un droit dont il se portait garant : ainsi le vendeur à l'égard de l'acheteur. L'*auctoritas* était cette garantie, dont pouvait se donner répondant un *secundus auctor*, selon les titres divers par lesquels il était *auctorabilis*, comme on dira dans la basse latinité. Cette valeur juridique du mot, qui persistera à travers le moyen âge, pesait sur le sens commun de *auctoritas* = dignité, pour en renforcer la portée précise, dans l'emploi qu'en devait faire la langue théologique[1].

Utilisant les documents surabondants et le classement habile du *Thesaurus linguae latinae*, nous pouvons dégager ainsi le développement sémantique du mot. Que *auctoritas* soit pris dans son sens juridique ou dans le sens large de dignité, il signifie d'abord la qualité en vertu de laquelle un homme — magistrat, écrivain, témoin, prêtre — est digne de crédit, de considération, de créance. Par métonymie, l'*auctoritas* désigne ensuite la personne même possédant cette qualité ; puis bientôt, par transposition du sujet humain à son acte extérieur, l'écrit, la pièce où s'exprime l'avis ou la volonté du sujet : cet instrument revêt une autorité, ou, ce qui est la même chose, est considéré comme authentique. Naturellement cette signification vaudra au premier chef pour les documents officiels : les rescrits des princes, plus tard les lettres des papes, seront des *auctoritates* ; et par opposition aux *exempla*, le Code de Justinien, comme le pape Grégoire, parleront des *authentica atque originalia rescripta*[1]. Mais déjà on voit que, par une nouvelle métonymie, le texte lui-même est directement appelé *auctoritas*, et non plus seulement qualifié comme ayant autorité. Une autorité, c'est le texte même qu'on invoque.

est aequivocum... Est auctor civitatis, idest fundator, ut Romulus Romae ; est et auctor sceleris, idest princeps et signifer, ut Judas Christi mortis ; est quoque auctor libri, idest compositor, ut David Psalterii, Plato Thymaei. Est etiam auctor commune nomen, ab augendo dictum ». *Expos. in Cant.*, prol., *P. L.*, 172, 348.

Simon de Tournai écrit : « De Deo vero cum dicitur, non predicat motus *actionem* ab agendo dictam sed *au[c]toritaem* ab *authentico* ». *Summa*, ms. Paris Nat. lat. 3114 A, fol. 11d.

Ainsi répartit-on, en durcissant les orthographes (perceptibles encore malgré les confusions des scribes), les divers contenus sémantiques : ACTOR, c'est l'auteur d'un ouvrage, selon le sens, ici précisé, de *aliquid agere* ; AUCTOR, c'est celui qui, grâce à une reconnaissance officielle, civile, scolaire, ecclésiastique, voit son avis, sa pensée, sa doctrine authentiques, au point qu'ils doivent être accueillis avec respect et acceptés avec docilité ; à l'idée d'origine, se joint l'idée d'autorité, de dignité ; le mot prend ainsi la couleur juridique de tout le système de vocabulaire qui, dès l'antiquité, s'était développé autour du concept d'*auctoritas*. AUTOR (ou AUTHOR) raccroche explicitement l'épithète *autenticus* (ou *authenticus*).

Cf. M.-D. Chenu, *Auctor*, *actor*, *autor*, dans *Arch. lat. medii aevi (Bull. Du Cange)*, 1927, p. 81-86.

1. Cf. *Thesaurus linguae latinae*, s. v. Auctor, Auctoritas ; Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, s. v. Auctor. Et Du Cange, naturellement, t. I, éd. Henschel, p. 478.

La tension entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel, dans la Chrétienté occidentale, animera une élaboration, imprévue des Romains, des deux concepts *auctoritas-potestas*, qui confirme l'exacte perspective d'*auctoritates*. « ... Ut ostendatur quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem », dira Innocent III, *Epist. ad Bulgaros* (1204), *P. L.*, 215, 284 (reprise dans les Décrétales, De sacra unctione).

C'est avec cette ultime signification que le mot circule dans tout le haut moyen âge chez les compilateurs de sentences, d'*auctoritates* : l'*auctoritas* Gregorii, Augustini, ne signifie pas la valeur personnelle de Grégoire, d'Augustin, mais désigne un texte de Grégoire, d'Augustin[2].

Par ce rappel de la terminologie classique, on voit que si le mot *auctoritas*, comme *auctor* lui-même, comme *authenticus*, marquent à la fois, de par leur étymologie, l'idée d'origine et l'idée d'autorité[3], c'est en fait le second qui l'emporte, du moins dans les formules stéréotypées ou techniques, sur lesquelles la signification juridique s'est plus ou moins étendue. Et alors la reconnaissance légale — dans le cas de la reconnaissance ecclésiastique — est ce qui en dernier ressort, authentique le texte invoqué et lui donne officiellement droit de cité dans l'argumentation théologique[4].

C'est bien en fonction de cette valeur que historiens, juristes, maîtres d'école, théologiens, au moyen âge, parlent, chacun selon leur objet, de leurs sources « authentiques ». Les philosophes (entendez : les païens)

1. *Cod. Just.*, 1, 23, 3 : « *Authentica* ipsa atque originalia rescripta et nostra manu subscripta, non exempla eorum ». S. Grégoire, *Epist.* 9, 46 : « Ipsas faciemus *authenticas* [opp. : exemplaria] »

2. Exemples : « *Quod* [peccatum originale] sit culpa, auctoritates testantur quod concedere oportet », Ps.-Hugues, *Quaest. in Ep. ad Rom.*, q. 104, *P. L.*, 175, 460. « ... Item dicit auctoritas [= Glossa] quod Deus non considerat quantum sed ex quanto », Alain de Lille, *Summa*, n. 197, éd. Glorieux, p. 346.

3. *Augeo* (cf. *supra*), croître : l'idée de croissance se développe sous deux formes, selon qu'on prend la croissance à son début : c'est *produire*, ou selon qu'on la prend à son terme : c'est *parfaire*, *accomplir*. Le mot concret *(auteur)* se réfère au premier cas, le mot abstrait *auctoritas* se réfère au second, où la croissance parfaite amène à être un modèle.

4. Circulait cependant, et circulera, une définition de l'*auctoritas*-texte, qui n'envisageait pas comme élément essentiel l'appui *extrinsèque* à la vérité rationnelle en élaboration, mais la traitait tout bonnement comme la vérité rationnelle même, toute trouvée, avec cette seule nuance qu'elle était transmise du passé. « Nihil aliud est *auctoritas* quam per rationem probata veritas ; et quod auctoritas docet credendum, hoc ratio probat tenendum ». Honorius d'Autun (*Libellus VIII questionem*, 1, *P. L.*, 172, 1185), comme plus tard Albert le Grand (« Nihil aliud est *auctoritas* quam rationis reperta veritas, ob posteritatis utilitatem scripto commendata », *In Sent.*, lib. III, d. 23, a. 19, obj. 4 ; et *ibid.*, prol., éd. Borgnet, p. 11), tient cette définition de Scot Érigène (*De div. nat.*, *P. L.*, 122, 513), chez qui elle condense sa théologie de l'autorité.

seront eux aussi, en leur matière, des « autorités ». Ainsi Abélard alléguera, à côté des Pères, les assertions des infidèles : « ... philosophorum infidelium assertiones, sicut et sanctorum Patrum, *quasi* in auctoritatem induximus » (*Introd.*, II, init. ; *P. L.*, 178, 1035) ; ainsi Alain de Lille, pour faire honte aux mauvais chrétiens, ira demander le témoignage des Gentils : « Ad auctoritates gentilium philosophorum stylum vertamus, ut erubescant christiani » (*Contra haereticos*, I, 30, *P. L.*, 210, 332).

En ces conditions, on comprend le souci qu'ont les maîtres, et, entre tous, étant donné leur objet propre, théologiens et canonistes, de se munir d'autorités, de textes « authentiques », au sens ainsi défini. Au XIIe siècle, dans la curiosité des découvertes textuelles comme dans l'effervescence des dialectiques, ce souci se fait plus conscient. « Quia antiqua sunt dogmata, non novis elaborandum est inventis, sed rationibus ovbiandum *authenticis* », déclare Alain de Lille (*Contra haereticos*, prol., *P. L.*, 210, 308). Le *De fluxu entis*, avec une insistance significative, qualifie d'« authentiques » les textes disparates d'Augustin, d'Avicenne, de Denys, d'Érigène, qu'il met en concorde pour appuyer sa doctrine aventureuse : « Is autem modus quo iam certificavi te est modus autenticus, cui non licet contradicere, et nos scimus quoniam veritas est in ipso » (éd. de Vaux, p. 138).

Ce souci naturellement imposait le discernement des ouvrages authentiques de ceux qui ne l'étaient pas — ce qui en principe ne faisait pas question[1] —, mais aussi allait introduire le problème de savoir si, en cas de recours aux florilèges, un simple extrait d'un *auctor* conservait hors de son *originale* (c'est-à-dire de ses contextes primitifs) la qualité d'*authentique*. Le cas se pose toujours, en critique littéraire et en critique historique ; il se posait alors, entre tous les florilèges en circulation, pour les *glossae*, qui, véhiculant en pièces détachées toutes prêtes le capital traditionnel, étaient d'un usage très pratique, mais pouvaient aussi entrer en concurrence pédagogiquement et doctrinalement, avec les textes authentiques de base. Dans le procès qu'il fait à l'emploi des gloses, Robert de Melun proteste légitimement, fût-ce à travers des animosités personnelles, contre le crédit à elles accordé : on les traite

1. Pour l'Écriture et la liste des livres canoniques, au moyen âge, cf. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au moyen âge*, Paris, 1941.

A partir du IXe siècle, était entré dans les collections canoniques le *Decretum de libris recipiendis et non recipiendis*, sous le nom du pape Gélase (en réalité d'origine privée) ; Hincmar, vers 875, invoque sa « descriptio *authenticarum* scripturarum » (*P. L.*, 126, 376-377), et, à la fin du XIe siècle, Yves de Chartres, recopiant le catalogue, l'annonce sous le titre : « De libris *authenticis* quos recepit Ecclesia » (*P. L.*, 161, 268 ; *ibid.*, 1044).

Sur la classification et les critères des livres « authentiques », au XIIe siècle, voir en particulier Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, IV, 1-2, 14, Robert de Melun, *Summa*, praef., éd. Martin, p. 19-21. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, 2e édition, Bruxelles-Paris, p. 474-477.

comme les textes authentiques, alors que, ainsi extraites de leur contexte, elles sont inévitablement déformées : « Non est glossa auctoritas, nec auctoritati aequipollens, licet ex auctoritate assumpta videatur ». Même si le sens du texte original est respecté, elles n'ont pas sa valeur, car une *auctoritas* comporte, avec le sens, les termes mêmes qui l'expriment : « Nulla namque earum glossarum auctoritas esse judicanda est, que in verbis distant ab ipsis auctoritatibus, licet etiam auctoritatis sententiam contineant, eo quod non solum sensus auctoritas appelatur, sed verba in eodem accepta sensu quo ab auctore sunt prolata »[1].

Cette protestation en faveur de l'intégrité des *auctoritas*, contre les *glossae* corruptrices, dénonce la facilité avec laquelle on étendait la valeur de l'original aux extraits le plus maladroitement découpés ou exploités à tort et à travers. Il suffit de parcourir les Sentences du Lombard pour trouver en foule de ces autorités, recueillies dans les gloses, ordinaires ou autres, et dont on a quelque peine à retrouver la source. Mises en circulation, elles font loi cependant, et, dans l'édition des sommes, y compris celle de saint Thomas, on peut voir d'assez nombreux textes, faisant fonction d'autorités, qui ne peuvent être identifiés qu'à travers les déformations des *glossae*.

Si tels sont le sens, la genèse, l'usage, l'excès menaçant aussi, des *auctoritates*, si ce sont de telles coutumes qui en ont provoqué la pratique généralisée, il apparaît qu'on ne peut y voir exactement l'équivalent médiéval de ce que nous appelons, depuis le XVIe siècle, l'argument de tradition, c'est-à-dire l'établissement d'un consensus de témoins venant déposer unanimement à travers les siècles en faveur d'une doctrine de foi. Ici, la plupart du temps, on allègue *un* auteur, on apporte *un* texte, hors le temps et l'espace, sans souci du dossier à établir. La citation faite oscille d'ailleurs entre le témoignage de la foi comme telle et la simple illustration d'une thèse au préalable élaborée. Ne cherchons pas là de la « théologie positive », comme on dit aujourd'hui, sinon par éléments sporadiques et à l'occasion de polémiques explicites, telle la polémique avec les Orientaux sur le Saint-Esprit ; l'usage de l'*auctoritas* est à la fois plus étendu et plus sommaire — et l'on y peut discerner à côté de références réelles et positives (utilisables, certes, en documentation théologique), des recours purement dialectiques et de simples citations décoratives. C'est dire assez le relativisme du procédé[2].

1. Lire la diatribe, verbeuse mais fondée, de Robert de Melun, dans la fameuse préface de sa Somme, édit. Martin, p. 9-25, surtout p. 19, 22-24.

2. Cf. J. de Ghellinck, *Patristique et argument de tradition au bas moyen âge*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mitt.*, Suppl. III, 1), p. 403-426.

Authentica, Magistralia

C'est dans ce contexte que, pour satisfaire au renouvellement et à l'élargissement des problèmes posés par le progrès de la spéculation, on commença, dans le second tiers du XII[e] siècle, à recueillir, puis à citer, à côté des dits « authentiques » des Pères, des *sententiae modernorum magistrorum*. Nouveau relativisme. Le cas typique en est alors le recueil connu sous le titre de *Liber Pancrisis* : « Incipit liber Pancrisis, idest totus aureus, quia hic auree continentur sententie vel questiones sanctorum patrum Augustini, Iheronimi, Ambrosii, Gregorii, Ysidori, Bede, et *modernorum magistrorum* Willelmi catalaunensis episcopi, Ivonis carnotensis episcopi, Anselmi et fratris eius Radulfi »[1] : Guillaume de Champeaux, Yves de Chartres, Anselme de Laon et son frère Raoul entrent donc dans l'École, et leurs opinions, de plus en plus répandues après leur mort, auront quelque valeur d'argumentation à côté de celles des Anciens. Werner de Saint-Blaise († 1174) décrira ainsi son recueil : « Hic liber Defloratio, idest excerptio, Patrum praenotatur, quia ex *authentica* doctrina Patrum, Gregorii, Hilarii, Augustini, Isidori, Hieronymi, Bedae, Remigii, aliorumque qui modernis temporibus catholici atque orthodoxi *magistri* fuere, syntagmatizatur » (*P. L.*, 157, 726). Des recueils indépendants se forment même bientôt : le ms. lat. 277 de la Bodléienne (Laud.), fin du XII[e] siècle, contient des « sententiae magistrales » ; le cistercien Odoin, prieur du Val Sainte-Marie, au début du XIII[e] siècle, rassemble des « *magistralia* super quatuor evangelistas... secundum lectiones magistri Petri Manducantis, et magistri Heldwini, et magistri Herberti, pernecessaria scolaribus »[2] ; le commentaire de Pierre de Poitiers sur les psaumes circule sous le titre « *magistrales* distinctiones » (ms. 46 de la bibl. d'Évreux, fol. 2). Des disciples fervents introduisent dans les répertoires les témoignanges de leur maître, si modeste fût-il : « Ad manifestationem singulorum praenominatorum per ordinem possunt induci *auctoritates scripturarum et sententie magistrorum*, et specialiter dicta *magistri* Gulielmi de Montibus » (ms. Paris Magazine, lat. 774, fol. 13)[3].

Ainsi les *sententiae* des maîtres s'alignent à la suite des *flores* cueillies

1. Ms. 425 A, de la bibl. de Troyes, fol. 95-148 ; et, avec une variante dans le titre, ms. 19 de la bibl. d'Avranches.

2. Titre d'un recueil contenu dans le ms. 41 de la bibl. d'Évreux (XIII) : « *Magistralia* super quatuor evangelistas que Oynus prior Sancte Marie de Valle excepit » (fol. 1). Le Val Sainte-Marie était une abbaye cistercienne du diocèse de Paris, au nord de Pontoise. — Même recueil et titre analogue dans le ms. de Paris, Bibl. Nat. lat. 446, fol. 35 ; ms. provenant de l'abbaye cistercienne de Bonport, au diocèse d'Évreux.

3. GUILLAUME DES MONTS, enseigne à Paris vers 1170-1180, † 1213.

chez les Pères, et l'avis des *moderni* devient un lieu digne d'être inventorié : Jean de Cornouailles, dans son *Eulogium*, répertoire de textes concernant les diverses explications de l'Incarnation, cite concuremment les deux sources, « ut fortissimis sanctorum cuneis, etiam doctorum hujus temporis levior armatura praeludatur », et fournit après les « auctoritates *sanctorum* » (cap. 2) les « auctoritates *magistrorum* » pro et contra (cap. 3 et 4, *P. L.*, 199, 1046). Un peu plus tôt, Jean de Salisbury, écrivant à Pierre de Celles, lui demande, avec les lettres de saint Bernard, « flores aliquorum verborum ejus, et vestrorum, et cantoris trecensis » (*Epist.* 97, *P. L.*, 199, 87) ; et déjà l'auteur de la *Summa sententiarum*, qui ne trouvait pas réponse à toutes ses questions parmi les *auctoritates*, déclarait devoir recourir « ubi certa deest auctoritas, his... qui maxime auctoribus accedunt », c'est-à-dire, comme il explique ensuite, aux « nostri temporis sapientes » (*Praef.*, *P. L.*, 176, 42). Ce sera donc un procédé depuis longtemps reçu qu'adopteront les théologiens du XIII[e] siècle : « Secundum expositionem antiquorum sanctorum, et etiam secundum expositionem magistralem, peccatum in Spiritum Sanctum potest dici... », dira saint Thomas (*De malo*, q. 3, a. 14, ad 2).

Ce qui faisait ainsi la qualité du *magister*, c'est qu'il a reçu officiellement, du moins à partir du XII[e] siècle, une mission canonique par la collation de son titre de maître ou de docteur ; sa licence d'enseigner, conférée après examen, fondait vraiment à son avantage un droit, qui s'exerçait dans la « détermination », comme on dira bientôt, c'est-à-dire dans la solution qu'il donnait doctrinalement, doctoralement, peut-on dire, à la question posée. Le développement de l'institution universitaire, au début du XIII[e] siècle, dégagera et élargira ce droit de détermination du maître, que n'a à aucun titre le bachelier[1].

Ce ne sont pas seulement des personnalités éminentes qui, en vertu de leur haute science, acquièrent du crédit et méritent de déterminer l'assentiment des théologiens postérieurs, ce sont les *magistri* en corps, lorsque peu à peu une unanimité relative s'est établie parmi eux sur une question disputée, sur une définition. Leur avis alors, souvent anonyme prévaut : c'est l'opinion « reçue », sans que pourtant elle s'impose comme s'imposerait une « autorité ». Ainsi parle-t-on désormais de *sententia* magistralis, de *definitio* magistralis, de *glossa*, de *via* magistralis, et même, par une transition qui amène presque un abus de mot, d'*auctoritas* magistralis. C'est en particulier à ce moment que rentrent en circulation une série de « définitions magistrales », qui, par leur qualité technique, contrebalanceront le crédit des définitions reçues de la tradition ancienne, telle celle de la personne (« Ypostasis proprietate distincta »), de la vérité

1. Cf. G. POST, *Alexander III, the* licentia docendi, *and the rise of the universities*, dans *Anniversary essays in medieval history by students of Ch. H. Haskins*, Boston, 1929, p. 255-278 ; Ph. DELHAYE, *L'organisation scolaire au XII[e] siècle*, dans *Traditio*, 5 (1947), p. 211-268 : La licence d'enseignement, p. 253-268.

(« Verum est indivisio esse et ejus quod est »), de la piété (« Pietas est ex benignae mentis dulcedine omnibus auxiliatrix affectio »), de l'aumône, du caractère sacramentel, etc. C'est dans ce contexte que, dès la fin du siècle, le crédit du Lombard se manifestera dans la qualification de « magister sententiarum » ; son adversaire Geroch de Reichersberg parlait déjà des « sententiis magistralibus a Petro Longobardo collectis » (*De gloria et honore Filii hominis*, *P. L.*, 194, 1141).

Nous sortons là évidemment du domaine qualifié des *auctoritates* : les *magistri* n'ont pas le crédit des *sancti*, et, tandis que l'*auctoritas* faisait loi, fût-ce sous un traitement approprié, les *dicta magistralia* pouvaient être discutés et rejetés sans crupule. Rejetant une opinion d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, Prévostin déclare : « Et verba praedicta auctoritatis non sunt verba, sed verba magistralia » (*Summa*, ms. Vat. lat. 1174, fol. 19 va).

Technique des « autorités »

L'*auctoritas* devait donc être acceptée, et, dans l'argumentation théologique, elle fournissait un appui traditionnel de soi décisif. Mais comment traiter ce « lieu » théologique, comme on dira bientôt? car nos théologiens se rendaient bien compte que ce lieu n'était pas toujours en état d'usage efficace : textes laconiques, vocabulaire flottant, termes impropres, énoncés plus imaginatifs qu'intellectuels, imprécisions graves parfois, sans parler des oppositions si faciles à dénoncer entre ces propositions isolées de leur contexte littéraire et historique. Abélard avait brutalement mis en relief la difficulté de manier ces autorités, et leur impuissance à résoudre seules les questions théologiques posées, puisque, trop souvent, elles répondaient à volonté *Sic* et *Non*.

Ce n'est d'ailleurs pas seulement les exigences du progrès doctrinal touchant les vérités de foi, qui révèlent l'imperfection de nombreuses autorités. C'est aussi, c'est surtout l'élaboration de ces vérités de foi en théologie, en système théologique, qui requiert (même étant sauve l'homogénéité substantielle) des précisions, bien plus des éléments nouveaux : nouvelle et plus claire insuffisance des autorités. Et alors vont jouer les tendances personnelles des théologiens, les exigences systématiques d'une construction homogène en face de données fragmentaires, les rivalités d'écoles, etc.

Pressés que nous sommes tant par la méthode historique, basée sur la lecture objective des textes, que par la méthode théologique, qui entoure de révérence les témoins de la parole de Dieu, nous ne pouvons pas ne pas être surpris aujourd'hui par la liberté, voire par la désinvolture dialectique, avec lesquelles les médiévaux, par ailleurs si friands

de citations, traitent leurs « autorités ». « Auctoritas cereum habet nasum, idest in diversum potest flecti sensum », disait plaisamment Alain de Lille[1], et il conclut à la nécessité d'une intervention de la raison dans le travail théologique. Ses contemporains en concluent aussi que les *auctoritates* ne peuvent entrer toutes brutes dans l'édifice théologique, et qu'elles doivent être « interprétées ». Sans spéculer sur la relativité des textes, ils savent parfaitement qu'une proposition, si sèche soit-elle, est malléable ; que d'ailleurs, dans le cas, tout énoncé, pour être recevable par le théologien, doit se ramener à la tradition, suprême critère en l'occurrence, et en subir le contrôle.

Cette intelligence, habile sinon toujours discrète, des autorités n'est point du reste provoquée au hasard ni appliquée au petit bonheur ; consciemment, et par principe, peut-on dire, les théologiens s'efforcent à traiter ainsi les textes « authentiques », citations des Pères, décrets des conciles, lettres des pontifes, à en adoucir les contours grossiers, à en affiner le vocabulaire, à redresser leurs impropriétés, à préciser leurs solutions : cela s'appelle *exponere reverenter*, acte de respect qui, dans l'exégèse concrète, dépassait de beaucoup cette bienveillante sympathie que tout auteur est en droit d'attendre de son interprète. *Exponere reverenter* : il ne faut pas se faire illusion sur ce pieux euphémisme : il s'agit vraiment de retouches efficaces, de redressements visibles, de discrets coups de pouce. Aussi bien ne sont-ils pas dupes du procédé ; ce n'est pas par naïveté que le *De fluxu entis* rapproche Avicenne d'Augustin, ou qu'Alain de Lille explique Denys par Boèce.

Convenons que les modernes, moins attentifs, se laissent parfois prendre au jeu, et, non sans précipitation, découvrent en ces délicates concordances de textes une uniformité que les penseurs de XIII[e] siècle n'y avaient point vue. Robert de Melun avait compris parfaitement — et avec mauvaise humeur! — que les témoins grecs de la foi, révélés alors à l'Occident, bousculaient sa théologie. C'est sortir de leur mentalité que de soutenir, en leur nom, comme seule exégèse historiquement exacte, une interprétation qui, de leur propre aveu et intention, était au service de leur synthèse personnelle, et, le cas échéant, au service de la vérité de foi maladroitement exprimée, ici ou là, par tel ou tel Père. Saint Thomas fera bientôt la philosophie, disons mieux, la théologie du cas.

Nous voici à même de comprendre le maniement de leur documentation, et les règles qui le commandent, règles plus précises qu'il paraît de prime abord, et qui, sans être toujours formulées explicitement, se

1. ALAIN DE LILLE, *De fide catholica*, I, 30, *P. L.*, 210, 333. Le mot restera. A la fin du XV[e] siècle, à l'aurore de la Réforme, Geiler de Kaisersberg l'appliquera à l'Écriture : « Die heilige geschrift ist wie ein wachserne nase, man bügt es war man will » (cité dans S. BERGER, *La Bible au XVI[e] siècle*, p. 32).

révèlent générales dans leur usage et décisives dans la pratique. L'opération d'Abélard avait été vigoureusement menée ; la pratique de ses successeurs non seulement donnera corps aux principes qu'il avait posés, mais tissera le réseau des lois grâce auxquelles peuvent être déterminées les diverses relativités des textes « authentiques ». De la *concordia auctoritatum*, tant celle des théologiens que celle des canonistes, on passait à l'élaboration d'une méthode théologique. La critique est, en fin de compte, le plus vrai témoignage de respect accordé à un texte ; et l'exposition « révérentielle » n'est pas toujours une concession à la facilité. Quel que jugement qu'on ait à porter sur telles ou telles exégèses textuelles il importe en tout cas d'en connaître le jeu de plus en plus conscient. Prenons comme cadre général les règles proposées par Abélard[1].

1. « Facilis plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus » : on connaît ce fameux texte qui, dans la préface du *Sic et Non*[2], énonce la règle la plus féconde de la méthode abélardienne. Est ici proclamée systématiquement, et éclairée par des considérations de grammaire, de rhétorique, de psychologie, de pédagogie, l'application de la philosophie du langage à l'interprétation des textes : phénomènes de polysémie auquel s'attache la sémantique moderne, étymologie comprise[3]. Tout l'art scolastique part de là. « Sed hoc multiplicitor dicitur... » : telle est la formule désormais courante. Pierre Lombard, pris dans la contradiction de deux textes, dit : « Ut istam quae videtur repugnantiam abigamus, dicimus quod Hieronymus aliter accipit nomen ingeniti, et aliter Augustinus » (*I Sent.*, d. 13, c. 6). Les exemples abondent ; les vocables majeurs de chaque traité sont soumis à ce travail de discernement : « Communiter... proprie... propriissime dicitur ».

2. Plus encore que les mots et les concepts, c'est le style d'un auteur

1. Voici, sommairement rappelées, selon l'ordre du texte (*Sic et Non*, *P. L.*, 178, 1339-1349), les considérations et les règles proposées par Abélard pour la solution des antinomies observées entre autorités :

Emploi des mots dans un sens inusité ou dans des significations différentes ;

Inauthenticité des œuvres, état corrompu des textes ;

Passages où l'auteur est simple rapporteur des opinions d'autrui, ou dans lesquels il s'accommode des idées courantes ;

Passages où il parle sous forme d'exhortation, de conseil, ou par manière de dispense ;

Variété du sens des mots selon des auteurs différents ;

Prévalence de l'autorité la plus qualifiée, si la divergence est irréductible.

2. *P. L.*, 178, 1344.

3. Devant un mot insuffisant d'Augustin, Maître Martin déclare : « Augustinus tantum etimologiam et sonum vocis attendit » (cité par M. Grabmann, *Geschichte der schol. Methode*, t. II, p. 529).

qui est original : *modus loquendi*, c'est-à-dire sa grammaire, son imagerie, sa conceptualisation, tout son genre littéraire. On sait quelle ressource a tiré de la théorie des genres littéraires l'exégèse moderne, tant biblique que philosophique. Si sommairement que ce soit, les théologiens du XIIe siècle ont utilisé cette ressource, y compris dans l'interprétation de l'Écriture. Alain de Lille, analysant les textes sur la volonté divine face à la liberté humaine, observe que l'Écriture parle souvent par métaphore, « qui modus loquendi sepe reperitur in sacra pagina » (*Summa*, n. 95, éd. Glorieux, p. 237). En pareil cas, tant pour les figures de pensée que pour les figures de mots (*tropi*), il faut mesurer l'extension de l'image, même valable, non y céder : « Tropi sustinendi sunt, non extendendi » (*ibid.*, n. 119, p. 253).

3. Jouent activement, dans les énoncés, leurs divers contextes, psychologiques, et pas seulement littéraires : d'abord la personnalité de l'auteur ; puis les partenaires auxquels il s'adresse ou qu'il combat, et qui déterminent ses réactions ; la fin qu'il poursuit et qui donne à ses expressions des couleurs très différentes ; enfin l'objet même de son discours, qui appelle un genre littéraire approprié. « In auctoritatibus sanctorum notandum *quis* loquatur, et *contra quem* loquatur, et *de quo* loquatur, et *ad quid* loquatur... propter multas causas, ubi non debemus attendere verborum proprietatem » (*ibid.*, n. 53 b, p. 193). Saint Paul « exagère » intentionnellement quand il se voue à l'anathème pour exalter l'amour fraternel. Ainsi l'*intentio auctoris* est le nœud de bien des obscurités apparentes à la surface du texte.

4. Ce discernement de l'*intentio auctoris* peut aller jusqu'à vider son énoncé de sa valeur positive : l'*auctor*, parfois, ne fait que rapporter une opinion sans la faire sienne. « Quod dicit Ieronimus, aliorum referendo opinionem, non asserendo dicit » (*ibid.*, n. 25, p. 162). « Hoc autem quod Augustinus dicit, forte dictum est recitando opinionem alterius, non assertive) (*ibid.*, n. 5 b, p. 128). Et voici cinq formes de langage qui décident du niveau d'affirmation d'Augustin : « Loquitur enim quinque modis Augustinus : aliquando inquisitive, inquirendo quid asserendum sit de aliquo ; aliquando infirmative, infirmando opinionem alicujus ; aliquando recitative, alterius sententiam recitando ; aliquando retractive, illud in quo erravit corrigendo ; aliquando asserendo » (*ibid.*).

5. L'authenticité du texte peut être mise en cause. « Quod vero dicitur : Quicquid est in Deo Deus est, auctoritas non est, sed quasi ex diversis auctoritatibus conflatum » (*ibid.*, n. 63, p. 213).

6. Ainsi, le plus souvent, « auctoritates satis eleganter solvi possunt » (*ibid.*, n. 36 b, p. 177). Mais parfois elles résistent à ces traitements :

« Ultima tamen auctoritas qua Augustinus videtur velle quod hoc nomen persona significet substantiam, ad solvendum difficilior est » (*ibid.*, n. 36 b, p. 178) ; il les faut alors *exponere reverenter*, c'est-à-dire, non pas dissimuler leurs insuffisances, leurs imprécisions, leurs divergences, ni non plus les taxer d'ignorance et d'erreur, au cours d'une recherche diligente du mystère, mais les interpréter pieusement. « Scio quosdam sanctorum patrum... quasi adversa quaedam super hoc inquisitione scripta reliquisse... Ego puto viros sapientiae in rebus tam obscuris et dubiis... nec temere asseruisse quod nescierint, neque in his quae asseruerunt praesertim tanta diligentia probatis, errare potuisse. Illud magis crediderim sub assertionis forma inquisitionis studium aliquando fuisse. Qui sic dicta sanctorum *pie interpretari* voluerint, nec falsa credendo in errorem incidunt, nec vera reprehendendo elationem » (Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, lib. I, p. 1, c. 2, *P. L.*, 176, 187).

Les cas abondent. « Simili modo exponenda est Boecii auctoritas » (Alain de Lille, *Summa*, n. 63, p. 213). « Omnes auctoritates que contra nos facere videntur, uno modo exponimus dicentes... » (*ibid.*, n. 65, p. 216). « Similiter cetere auctoritates exponi possunt » (*ibid.*, n. 141, p. 278). « Et si reperiatur auctoritas que hoc dicat determinanda est, non simpliciter concedenda » (*ibid.*, n. 130, p. 269). *Exponere* : le terme a une valeur technique, qu'il ne faut pas dissoudre dans un euphémisme. Aussi bien, ce n'est pas habileté opportuniste d'un théologien, mais la règle commune, à la faculté des arts aussi, pour lire Priscien et Boèce. C'est surtout procédé de juristes, qui, des premiers, avaient pratiqué cette réduction au bénéfice de la *concordia auctoritatum*[1].

Un cas typique nous est fourni par Simon de Tournai : de deux impropriétés de termes, graves d'ailleurs, mais exactement parallèles, l'une est acceptée et redressée, *exponenda*, parce que appuyée sur une autorité, l'autre est purement et simplement condamnée : « Prima improprietas *auctentica* est, et ideo conceditur ; secunda vero *non est auctentica*, et ideo non conceditur quod sunt unum spirans Spiritum. Improprietates enim, si inveniuntur, *sunt exponendae*, sed non extendendae ad alia ob eamdem causam. Licet enim dicatur : pratum ridet, cum hoc auctenticum inveniatur, eo quod sit causa ridendi, non tamen ob eamdem causam dicetur : capra ridet, licet sit causa ridendi, quia auctenticum non invenitur » (*Quaestiones*, disp. 5, q. 1).

Analysant ces procédés révérentiels à la faculté des arts, Ch. Thurot conclut : « En expliquant leur texte, les glossateurs [de Priscien] ne cherchent pas à entendre la pensée de leur auteur, mais à enseigner la science

1. C'est ce que dit *Liber de vera philosophia* contre qui opposerait des autorités aux siennes : « Compendiosam collectionem aliquarum auctoritatum predictam doctrinam corroborantium, concordando *more librorum jurisperitorum*, rogamus, adnectas ». Prologus, ms. Grenoble 290, fol. 3 v.

elle-même que l'on supposait y être contenue. Un auteur *authentique*, comme on disait alors, ne peut ni se tromper, ni se contredire, ni suivre un plan défectueux, ni être en désaccord avec un autre auteur authentique. On avait recours aux artifices de l'exégèse la plus forcée pour accommoder la lettre du texte à ce que l'on considérait comme la vérité[1] ». On voit quelles nuances il faut apporter à ce jugement vrai, mais un peu sommaire. Saint Thomas avait plus exactement observé ces nuances, et légitimé pour le théologien, par un recours au développement historique des doctrines, cette méthode de lecture des auteurs authentiques : « Quod autem aliqua in dictis sanctorum inveniantur, quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire. Primo quidem, quia errores circa fidem exorti occasionem dederunt sanctis Ecclesiae doctoribus ut ea quae sunt fidei, majori circumspectione traderent, ad eliminandos errores exortos ; sicut patet quod sancti doctores, qui fuerunt ante errorem Arii, non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae, sicut doctores sequentes ; et simile de aliis contingit erroribus, quod non solum in diversis doctoribus, sed in uno egregio doctorum Augustino expresse apparet. Nam in suis libris quos post exortam Pelagianorum haeresim edidit, cautius locutus est de potestate liberi arbitrii quam in libris quos edidit ante praedictae haeresis ortum... Et ideo non est mirum si moderni fidei doctores, post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei, ad omnem haeresim vitandam. Unde si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut adjicienda ; sed nec etiam ea extendere oportet, sed *exponere reverenter* »[2].

1. Ch. Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, Paris, 1869, p. 103-104.
2. S. Thomas, *Contra errores Graecorum*, Prooemium.

XVII

LE VOCABULAIRE THÉOLOGIQUE

Ut aristotelica tuba proclamat, qui virtutis nominum sunt ignari, cito paralogizantur. Ce propos d'Alain de Lille, en tête de sa Somme, n'est pas un simple lieu commun sur les rapports du langage et de la pensée, mais l'expression d'une conviction éprouvée dans l'élaboration effective d'un vocabulaire philosophique et théologique, au cours de ce XIIe siècle[1]. Ce n'est pas là d'ailleurs l'expression isolée d'un disciple de Gilbert de la Porrée, dont l'école s'équipait consciemment d'instruments techniques pour construire leur savoir ; on trouverait des réflexions analogues chez tous les *magistri*, tel, dans un camp adverse, Robert de Melun, qui, dans la fameuse préface de sa Somme, rappelle, avec son humeur habituelle, qu'avant de prétendre à la vérité de la pensée, il est urgent de s'appliquer à la discipline initiale des mots[2].

C'est sans doute l'indice des grandes périodes de la philosophie, comme aussi des grandes époques de la poésie, que la création d'un langage, dont la prolifération ne va pas sans artifice, sans verbalisme, sans dislocation grammaticale, sans dépérissement, sans monstres verbaux, mais qui manifeste, avec cette énergie sémantique, le travail interne de l'esprit dans la manipulation matérielle des sons et des mots, épreuve dont il triomphe dans la mesure où ces mots deviennent les cellules vivantes de con corps de pensée. Ainsi pourrait-on faire une histoire de la philosophie par l'histoire de ses vocabulaires. Le XIIe siècle nous fournit un cas singulier de pareille expérience, et de ce travail nous voudrions ici fixer les trait originaux, les succès et les limites. Il ne s'agit pas d'analyser les théories du langage que tel et tel éloborèrent en ce temps : philosophie du signe, conventionnel ou naturel, valeur de l'étymologie, rôle des figures de mots, unité ou pluralité des langues humaines, etc., ce qui

1. Alain de Lille, *Summa*, prol. (éd. Glorieux, p. 119). Preuve d'efficace conviction, Alain reprend ce propos en titre du dictionnaire biblico-théologique, où il en réalise pour son compte les exigences : *Distinctiones dictionum theologicarum*, prol., *P. L.*, 210, 687.

2. Robert de Melun, *Summa*, praef. (éd. Martin, p. 37-38). Pierre de Poitiers, *Sent.*, lib. I, c. 16 : « Ignorata virtute nominum et verborum, necesse est nihil eorum intelligi quae hoc inquirantur ».

serait certes un beau chapitre de l'histoire de la pensée au moyen âge mais d'observer, *in actu exercito*, la fabrication d'un langage comme expression de la vie de l'esprit, spécialement en valeur technique, dans le domaine, d'ailleurs très différencié des disciplines philosophiques et théologiques.

Aussi bien, nos auteurs nous invitent à cette observation par l'attention qu'eux-mêmes ont donnée à leur travail. La lecture des textes de base, comme loi de l'enseignement dans les écoles, les avait amenés, à partir de la multiplication des gloses *(glossatio)* à distinguer dans l'épaisseur intelligible des mots trois couches dont la détection était requise pour comprendre un texte. Hugues de Saint-Victor, chez les théologiens, en avait fixé le contenu dans une formule célèbre : *littera, sensus, sententia* : le pivot de l'opération est la détermination de la signification immédiate des mots *(sensus)*, à partir de leur dispositif littéral *(littera)*, et qui commande toute interprétation du contenu doctrinal *(sententia)*[1]. La formule devint classique et l'évolution de la *lectio* à la *quaestio* trouvera son assiette dans la mise en œuvre institutionnelle de cette pédagogie philosophique. La pédagogie littéraire de Bernard de Chartres, que décrit avec complaisance Jean de Salisbury (*Metal.*, I, 24, éd. Webb, p. 55-57), manifeste, pour un autre domaine et dans un appareil analogue, la même attention et les mêmes exigences.

Non moins significatif est le principe posé par Abélard, dans la fameuse préface de son *Sic et Non*, parmi les moyens de concilier les textes : « Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si *eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita* defendere poterimus » (*P. L.*, 178, 1344). Principe sémantique élémentaire, mais ici pour la première fois méthodiquement énoncé et systématiquement pratiqué ; non seulement il sera, pour la théologie, d'une extrême fécondité, mais il témoigne d'une conscience technique de la vie des mots.

La constitution de vocabulaires professionnels pour mettre en œuvre ces principes sémantiques révèle un souci analogue en tous domaines. On sait le succès très étendu des *Derivationes* d'Huguccio († 1203), dont le but est de relever les « significationum distinctiones, derivationum origines, ethimologiarum assignationes », comme déjà son prédécesseur Osbern de Gloucester *(Panormia instar vocabularii)*. La critique de Roger Bacon contre ses « insanités » ne passe pas celle qu'ont parfois mérité nos philologues.

Cette attention se porte évidemment en premier lieu sur les lois de la signification à partir de l'*impositio nominis* : d'Abélard à Robert de

1. Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, III, 9 ; *P. L.* 176, 771 : « Expositio tria continet : litterum, sensum, sententiam. *Littera* est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. *Sensus* est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. *Sententia* est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur ».

Melun, d'Hugues de Saint-Victor à Prévostin, cet « art » grammatical est pratiqué, parfois jusqu'au raffinement, lorsqu'on découvrira le décalage entre la matière verbale et la signification *(vox et significatio, designatio* ou *appellatio et significatio,* etc.)[1].

Enfin les réactions que provoquera chez plusieurs la *novitas verborum* — *detestabilis,* dit Robert de Melun (*Summa,* praef., éd. Martin, p. 38) — nous aideront à déceler, dans un monde linguistique imprévu pour des théologiens traditionalistes[2], les points les plus sensibles d'une création verbale, appelée par des inventions de l'intelligence et des méthodes nouvelles de raisonnement.

Trois traits majeurs caractérisent, sous les variantes des écoles et des tempéraments, cette prolifération de vocabulaire, dans le domaine philosophique et théologique, selon la consubstantialité de la pensée et de ses signes.

Premièrement, nous assistons à l'invention et à la mise en place d'une langue abstraite. C'est, il est vrai, la conséquence du développement des écoles, et de leur inévitable pesanteur pédagogique. Mais c'est aussi, et en cela même, la loi d'une exigence de la pensée, arrivée à un certain stade de son élaboration. Nous y sommes ici, en théologie particulièrement, et si la grande division de l'histoire de la pensée chrétienne occidentale en période patristique et période scolastique est trop sommaire, il n'en est pas moins vrai que la construction en un corps de doctrine, plus précisément en une « somme », comme on dit alors, des données de la révélation chrétienne, impose une technique d'expression imprévisible au premier stade de la perception, là même où elle était le plus dense et le plus qualifiée. Il serait sot d'incriminer les Pères d'imprécision par rapport à la science théologique du moyen âge ; mais il serait maladroit de déprécier, au nom des intuitions de la foi, les analyses techniques des *magistri.* La scolastique se présente d'abord comme une langue, face à la théologie « monastique », où la sève expérimentale et la tonalité biblique entretiennent, jusque dans son expression technique, une animation subjective qui écarta, et écartera méthodiquement, une « science » théologique. La résistance des « moines » à la langue scolastique, tel Rupert de Deutz à l'école de Laon[3], est significative et normale. Cela

1. Cf. par exemple Alain de Lille, *Summa,* n. 58, éd. Glorieux, p. 203 (« aliud est substantivum voce et significatione,... aliud substantivum significatione et non voce,... aliud adjectivum voce et significatione ») ; n. 9, p. 141 (« secundum primam institutionem naturalia designant, secundum vero translationem divina significant ») ; n. 53 c, p. 195 (« aliud significant, aliud appellant »).

2. Cette traditionalité des mots est d'ailleurs l'un des signes de la « consonance » religieuse requise : « Ad hoc ut aliqua locutio in theologia recipiatur, quatuor concurrunt :... ut a veritate usus non dissonet, ut rei sermo sit consonus, profane etiam verborum novitates vitande sunt ». ALAIN DE LILLE, *Summa,* n. 10 a, éd. Glorieux, p. 148.

3. Cf. chap. XV. Les *Magistri,* p. 323.

ne veut nullement dire que la langue d'un saint Bernard manque de corps ; et le mystique Richard de Saint-Victor a employé, et même créé, des catégories à la fois spirituelles et spéculatives admirablement expressives d'une contemplation théologique. Mais si le propre de l'intelligence humaine est d'être une raison procédant par abstraction, soit pour la détermination de ses concepts, soit pour l'agencement de ses raisonnements, le théologien sera amené à constituer, au service de sa science, mieux : au service de sa foi en œuvre de science, un vocabulaire rationalisé, dans une affabulation « sans parfum et sans joie » (Héraclite), dont la sévérité sera la rançon de sa précision, de sa « subtilité », comme on disait alors, sans la manie péjorative que l'on met aujourd'hui dans ce mot[1]. Cette objectivation pose certes un problème, en épistémologie religieuse ; elle s'impose en tout cas pour réaliser un savoir théologique transmissible dans une pédagogie sociale.

Si l'abstraction est la loi de ce travail et de ce vocabulaire, il est à prévoir en effet — c'est le second trait — que le jeu de cette exigence sera très délicat dans le domaine religieux, particulièrement dans la foi chrétienne, où le réalisme de la communion personnelle ne peut être évacué, puisqu'il est, dans cette foi, intérieur au travail théologique. La preuve en est dans l'intensité spirituelle de certains textes, de certaines formules abstruses — telles les vingt-quatre propositions du *Liber XXIV philosophorum* —, comme aussi dans l'éclat d'une émotion intellectuelle qui rompt l'austérité de la réflexion, — telle l'ivresse de Richard de Saint-Victor en train de spéculer sur les notions trinitaires. Mais plus que cette irréductibilité de la lumière de foi à un vocabulaire abstrait, c'est l'objet même de la foi qui fait problème au grammairien. Radicalement mystérieux, il transcende toute parole, substantif, adjectif, verbe, singulier, pluriel, tout comme il transcende tout concept et toute catégorie : il est ineffable. « Tam invenire difficile est, quam inventum digne profari », répètent-ils, prenant à leur compte le mot de Platon[2]. Comment alors transférer les mots humains à la réalité divine ? La *denominatio* ne peut, et ne doit, qu'échouer, dans cette *translatio*[3]. Le traité des « noms » divins, nous l'avons vu, comporte, sous son effort métaphysique, une distension des vocables eux-mêmes, qui ne signifient plus alors sur leur simple

1. « Fere omnium huius temporis doctorum singulare studium est, ut in verbis quadam subtilitate facundie sint sapientes ». ROBERT DE MELUN, *Summa,* praef., éd. Martin, p. 33.

2. PLATON, *Timée* 28 c. Cité entre autres par ALAIN DE LILLE, n. 8, éd. Glorieux, p. 135 ; SIMON DE TOURNAI, *Disputationes,* disp. 91, éd. Warichez, p. 261 ; PIERRE DE CELLE, *Epist.* 66, *P. L.,* 202, 508 ; etc.

3. « In Deo non habet locum denominatio, quia Deus est ipsa deitas. Cum ergo Johannes Damascenus transnominationem removet a divinis, non translationem sed denominationem intelligere voluit ; transnominative enim pro denominative dixit. Transnominatio locum habet in divinis, non denominatio ». ALAIN DE LILLE, *Summa,* 9 b, éd. Glorieux, p. 143.

vigueur sémantique, « unica prolatione »[1]. Le théologien impose au grammairien une paradoxale expérience, celle de la parole de Dieu.

Enfin, troisième trait, troisième ressort de ce labeur sémantique : la conviction de la valeur des mots fondée sur le parallélisme entre mots et concepts. Le mot est, pour nos médiévaux, l'expression naturelle, le dévoilement d'une essence, La théorie d'une correspondance native entre la langue et la pensée, d'un déterminisme primitif des structures verbales sur les structures mentales, est sans doute plus que simpliste ; elle est alors universellement reçue, tant au titre philosophique (Platon) qu'au titre biblique (*Genèse*, 2, 19), et elle suscite, chez les théologiens comme chez les autres maîtres, une attention soutenue à la liaison entre *denominatio* et *significatio*. Grammaire et logique sont indiscernablement liées. Dénommer un être, c'est le connaître, entrer en communion avec lui ; les mots ont leur mystère[2].

Traduction et création

Ce qui frappe d'abord à la lecture de nos textes théologiques ou philosophico-religieux, c'est la mise en œuvre, dans les efforts les plus originaux, d'un vocabulaire préexistant, reçu d'une autre ère de civilisation, procédant même pour une bonne part d'une traduction ancienne ou récente, non d'une langue « maternelle », puisant en tout cas sa vigueur dans des catégories antiques. Indice premier, dans la langue même, d'une renaissance, expressément proclamée d'ailleurs par ses protagonistes, qui basent leur travail sur la lecture des *auctores*, non seulement comme maîtres de culture, mais comme modèles de grammaire, de style, de pensée.

Si fondé soit-il, ce premier sentiment ne va pas sans équivoque. La protestation des renaissants du Quattrocento, dénonçant cette langue « barbare », et visant, eux, à une restituton authentique, fût-elle l'authenticité d'une langue morte dans son aristocratisme, invite, malgré sa partialité, à éclairer le sens de cette renaissance de la langue latine, plus précisément, pour ce qui nous concerne ici, à peser les doses d'emprunt et d'inspiration créatrice, qui composent le capital sémantique du XII[e] s.

1. « Utrum aliquod nomen unica sui prolatione creatori et creature vere possit attribui ». ALAIN DE LILLE, *Summa*, 9 c, éd. Glorieux, p. 144-146.

2. C'est la thèse du *Cratyle*, 426 c-427, où Socrate enseigne, contre la théorie conventionnelle du langage, que les mots sont déterminés selon la nature même des choses. Ce fut l'objet d'une controverse constante parmi les grammairiens anciens. ISIDORE enseigne à tout le moyen âge latin : « Nomen dictum quasi notamen, quod nobis vocabulo suo res notas efficiat. Nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit ». *Etym.*, I, 7, 1 ; *P. L.*, 82, 82. Saint THOMAS dira : « Nomina debent proprietatibus rerum respondere... Nomina autem singularium hominum semper imponuntur ab aliqua proprietate ejus cui nomen imponitur » *III[a] pars*, q. 37, a. 2.

Faisons d'abord la part de la traduction, c'est-à-dire d'une imitation-copie par transfert verbal. L'essor de la pensée philosophique et religieuse du siècle, dans les écoles surtout, mais non point seulement, est ponctué par l'ingestion de textes nouveaux, fournis, de divers horizons, par des équipes de traducteurs ; et l'appétit avec lequel ces traductions sont désirées et accueillies témoigne que leur intervention n'est pas un accident extérieur à la vie de l'esprit. En grammaire, en science, en philosophie, en théologie, dès le début du siècle, des textes entrent en circulation et l'on peut noter les zones de leur pénétration progressive à la diffusion des termes caractéristiques de leur style et de leur doctrine. Toute histoire de la littérature du XII[e] siècle comporte un premier chapitre consacré à ce phénomène de récupération.

Pour le théologien, sans parler de la mise en plus active circulation de textes latins anciens (Ambroise, certaines œuvres d'Augustin, etc.) ou de traductions (Rufin), l'épisode majeur est la diffusion des versions de Denys, celle de Scot Érigène, multipliée en manuscrits avec son appareil de gloses, celle de Jean Sarrazin qui, sans déposséder son aînée, pénétrera peu à peu à mesure qu'on mettra en cause l'interprétation de l'Aréopagite. Jean de Damas, Chrysostome, Grégoire de Nysse, etc., puis les philosophes profanes, Platon, Aristote, Hermès, Galien, Avicenne, décuplent le capital de notions et d'expressions à la disposition des professionnels de la pensée, fût-ce par le truchement de premières transfusions déjà plus ou moins assimilées (intermédiaire de Boèce, de Victorinus, de Cl. Mamert).

Cet effort de transposition est conscient à mesure même qu'on se rend compte de la différence des vocables, non seulement dans leur forme matérielle, parfois intraduisible, mais dans leur ambiance spirituelle, plus précieuse encore et plus équivoque pour l'esprit latin. Jean Sarrazin, entreprenant de traduire Denys, après avoir tenté de le commenter, est conduit par le souci d'une transposition qui latinise son auteur, et compte ainsi son seulement perfectionner la version d'Érigène, mais écarter les interprétations à son avis fâcheuses[1]. Hugues Éthérien n'est pas seulement un helléniste de qualité, comme Burgundio de Pise ; il mène son entreprise de traduction dans le dessein explicite de fonder sur la lecture des Grecs une théologie (celle de Gilbert de la Porrée) qui lui permette de dirimer les controverses latines[2]. On peut ainsi suivre, sur les mots eux-mêmes, l'occidentalisation la théologie orientale. A ce point de vue, le travail de glose verbale est à suivre de près, comme on observe le travail incessamment repris, au siècle suivant, du transfert des textes aristotéliciens. Le succès du principe de la traduction *ad litteram*, posé

1. Cf. G. THÉRY, *Documents concernant Jean Sarrazin réviseur de la traduction érigénienne du Corpus dionysiacum*, dans *Arch. hist. doct. litt. m. â.*, 18 (1950), p. 45-87.

2. Cf. A. DONDAINE, *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, *ibid.*, 19 (1952), p. 67-134.

jadis par Boèce au cours d'une expérience devenue régulatrice, confirme l'intérêt conscient donné à une entreprise de tous côtés poursuivie[1].

Quels en furent les résultats, non dans leur extension, que nous n'avons pas à parcourir ici[2], mais dans la méthode ? Premier effet[3], tout empirique peut-être parfois, mais parfois aussi justifié : certaines transpositions réussissent, d'autres échouent et ne survivront pas. *Apatheia*, qu'emploie Guillaume de Saint-Thierry, ne passera pas, malgré son crédit patristique ; ni *principalum* (ou *principale mentis*) qui traduisait l'ἡγεμονικόν stoïcien, repris par Origène et Grégoire de Nysse, en désignation de la cime de l'âme ; c'est *apex mentis* (plus encore que *mentis acumen*, Scot Érigène) qui fixera cette notion si précieuse pour le chrétien. *Theosophia*, chez les Latins, restera ésotérique, à côté de *theologia* décidément reçu. *Synderesis*, qui n'est pourtant même pas une traduction, sera conservé, pièce originale et importante, en face du *conscientia* latin. *Phronesis*, si suggestif en grec, est un instant utilisé mais ne demeure pas entre *prudentia* et *sapientia*, en commun hypostasiés par les allégoristes *(Anticlaudianus)*. *Phantasia* gardera au contraire consistance, en face d'*imaginatio*, qui, par le hasard des traductions, couvrira des réalités fort différentes, puisque, dans les versions arabo-latines des philosophes, il exprime la première opération de l'intelligence. Cet afflux des versions arabo-latines, déjà à Tolède au milieu du siècle, et massivement à la fin, avec l'entrée d'Avicenne *(De fluxu entis)*, enrichit rapidement le vocabulaire psychologique et moral ; mais il demeure à la merci de toutes les incohérences, et, même en plein XIIIe siècle, après l'entrée d'Aristote, bon nombre des notions et vocables grecs ne survivront pas, peut-être par des inaptitudes mentales à les enregistrer.

Analogia, de Denys, qui avait son répondant *proportio*, n'a pas été conservé en vain, car, même appauvri de la métaphysique de l'Aréopagite, il imprègne de son climat natal la théorie de la translation des noms humains à la divine transcendance, que l'*analogia* logique d'Aristote était inapte à alimenter. *Anagogia*, lui, pourtant étroitement solidaire

1. Cf. chap. VI : *Aetas boetiana*, p. 145.

2. Rappelons le vœu de E. K. RAND. demandant que soit écrite une histoire de la langue philosophique latine, de Cicéron à Thomas d'Aquin, *Founders of the middle ages*, Cambridge (Mass.), 1928, p. 313.

3. Notons auparavent par curiosité, quelques accidents de transfert dont l'incongruité même ne fut pas sans signification. Dans la controverse des universaux, les aristotélisants traitent les idées séparées de *monstra*, à partir de la version boétienne des Analytiques (*Post. Anal. Interpr.*, 18, *P. L.* 64, 733), qui avait lu τερατίσματα γὰρ ἔστι, au lieu de τερετίσματα, qu'une version ultérieure traduira *cicadationes*. Cf. JEAN DE SALISBURY, *Metal.*, II, 20, éd. Webb, 100, 111 ; ALEXANDRE NECKHAM, *De nat. rerum*, éd. Wright, 291.

Les traducteurs du *De causis*, prop. 9, ne comprenant pas le mot arabe *koullyah*, qui signifie universalité, le transcrivirent sous diverses défigurations, *hyleachin*, *hylialhim;* ce qui fit songer à ὕλη, et amena les commentateurs à disserter sur la matière.

dans la dialectique dionysienne, ne passera pas, et le terme se fixera sur l'une des voies de la tropologie scripturaire, dans un contexte exégétique vidé de la substance dionysio-érigénienne. *Potentia* traduira δύναμις, tant celle de Denys que celle d'Aristote, et n'aura que des recoupements de synonymie avec *virtus*. *Symbolum*, lié à toute la mentalité orientale, en métaphysique et en perception religieuse, sera à peine repris, et, en fait, recouvert, surtout dans la théologie sacramentaire, par le latin *signum*, typique dans la langue d'Augustin, et expressif d'un néoplatonisme tout différent de celui du « symbole ». *Credulitas* traduit assez fréquemment la πίστις grecque et fait alors doublet avec *fides*, en même temps que, en lignée aristotélicienne d'ailleurs, il signifie, à partir des versions arabo-latines d'Avicenne, à Tolède, « jugement » par opposition à « concept » ; l'interférence de l'analyse philosophique des assentiments, au niveau de l'*opinio*, le dévaluera par rapport à la foi chrétienne. Et ainsi de suite.

A établir des listes de mots, on voit se former des familles où, malgré d'incessantes interférences, les imprégnations originelles demeurent avec les déterminismes d'une vie interne. Denys en est le cas majeur, à commencer par son intraduisible *hierarchia*, dans des transferts qui révèlent l'inaptitude du latin à exprimer les réalités transcendantales. Le très caractéristique préfixe *super-* est d'un usage de plus en plus courant, et le terme *supernaturalis*, idéologiquement implanté dans le sol chrétien, va devenir sémantiquement technique, à partir de la version érigénienne.

Mais déjà dans ce travail des traducteurs, et malgré leur souci de littéralité, on aura observé l'espèce de régénération, de re-naissance, qui donne aux mots une vie nouvelle, ici et là explicitement consentie. Phénomène commun, sans doute, mais qui est alors plus organique que de coutume, tant pour les traductions du grec antique que pour le grec patristique (le mot *supernaturalis*, à l'instant mentionné, en est un exemple éminent), ajoutons, pour l'utilisation, en ce nouveau climat, des anciens vocables latins.

Le cas à la fois le plus homogène et le plus efficace, est celui de la langue d'Augustin, qui, sous la plume d'une Guillaume de Saint-Thierry, d'un saint Bernard plus encore, présente la parfaite et vitale intégration d'une tradition augustinienne indiscutée dans une expérience personnelle. Étudier les sources de la langue (comme de la doctrine) des Cisterciens, serait en révéler à la fois l'authenticité augustienne et l'irréductible originalité. Contentons-nous de renvoyer à l'étude de la *Théologie mystique de saint Bernard* (Paris, 1934) où M. Gilson a pris soin de noter, sous l'analyse doctrinale, les densités spirituelles des mots eux-mêmes. Cf. table.

De même qualité, et cependant assez différent, est l'enrichissement de la langue psychologique des maîtres de Saint-Victor : plus construite, plus technique même, elle développe son jeu dans un carambolage de

catégories phénoménologiques que la rigidité formelle de l'École résorbera chez plusieurs, au XIII[e] siècle, mais qui survivront chez un saint Bonaventure par exemple, ou dans des manuels de vie intérieure.

La sensibilité chrétienne, soit dans son vocabulaire scripturaire, soit dans ses témoins majeurs, est le ferment de cette régénération. Deux domaines sont particulièrement travaillés. L'un, le plus original, est celui de l'analyse expérimentale et doctrinale du péché, dont la notion même est toute neuve par rapport à l'ἁμαρτία grecque. C'est le registre de la *concupiscentia*, s'étendant jusqu'aux catégories reçues chez les Anciens, telle la faculté platonicienne de *cupiditas* ; c'est celui de l'ἔρως, en dialectique permanente avec l'ἀγάπη, que le doublet latin *amor-caritas* renouvellera, malgré le décalage de la traduction, et l'« amour courtois », en ce XII[e] siècle, n'y inscrit-il pas lui-même ses consonances profanes? Phénomène de même envergure, au plan psychologique, que celui de la régénération de la langue démiurgique du Timée par la notion biblico-chrétienne de la création, ou de la métaphysique essentialiste d'Aristote, par l'immanence de l'*esse* divin (cf. langue de Gilbert de la Porrée, à travers Boèce).

L'autre secteur est, lui aussi, anthropologique, au sommet de la vie de l'esprit : lieu d'efficacité assez désordonnée, mais là aussi plein d'expériences nouvelles, est la traduction du grec νοῦς, lui-même polyvalent, d'origine et de contenu, et auquel l'hébreu biblique n'a rien qui corresponde, sinon de biais le terme *cor*. Recouvert le plus souvent par le *mens* augustinien, le concept qui en émane est constamment lié à des contextes idéologiques et sémantiques dont il est urgent de tenir compte, pour une exacte intelligence. Mais intervient aussi la densité si mobile de *spiritus*, que le biblique πνεῦμα alimentait bien plus que le vocable biologique ou philosophique des Anciens.

De même, après l'avoir emporté sur la traduction *species*-εἶδος, (vocabulaire de Cicéron, S. Hilaire), le mot *forma*, qui est peut-être le mot le plus caractéristique de la spéculation, logique et métaphysique, au cours de ce siècle. La métaphysique aristotélicienne n'a pas encore introduit malgré les infiltrations boéciennes, son analyse critique dans ce nœud de la philosophie platonicienne et de la théologie augustinienne (cf. *infra*) ; il garde d'ailleurs, selon l'emploi des Pères, et même de la Vulgate (*I Petr*. 5, 3), le sens légitime de modèle normatif ; *forma humilitatis*, *forma cognitionis*, *forma fidei*. L'emploi du mot par saint Bernard, ici ou là, manifeste cette indécision technique. La controverse porrétaine sur l'énoncé d'une composition en Dieu d'un sujet et d'une forme, n'est pas qu'une application métaphysique, oui ou non valable, mais une spéculation que suscite et soutient une recherche religieuse en Dieu.

Il faudrait enfin mentionner, parmi les facteurs de cette effervescence : l'efficacité de la langue liturgique, dans le champ de laquelle d'ailleurs

se sont introduits, comme en toute période de renaissance antique, des vocables païens ; s'y répercutent les sensibilités diverses de la piété populaire, devenue très active à la fin du siècle ;

le registre des termes apocalyptiques, animés, comme toujours, mais avec violence chez un Joachim de Flore, par le style du prophète qui les emploie, difficiles à réduire aux exigences de l'École, émasculés par l'allégorisation ;

enfin la conscience en éveil de la culture sociale et politique, qui, chez un Jean de Salisbury *(Polycraticus)* ou chez les historiens-théologiens, anime de personnelle expérience la lecture des modèles anciens.

En tout cela, l'usage et la construction des mots ne procède pas d'une simple connaissance de leur loi grammaticale et sémantique, mais d'une invention qui les traite avec une liberté imprévue des grammairiens[1].

Usage et technique

Le rapport entre invention et tradition joue de manière différente, parfois inversée, dans l'essor d'un vocabulaire religieux développant en lui, à partir d'un usage empirique, vital, nutritif, voire, pour une part, régulateur, en qualité de foi, un régime de formes techniques, requises par les curiosités rationnelles, quasi-scientifiques, de l'intelligence de cette foi. Création, d'une certaine manière, de nouveaux signes, tant en faveur d'une analyse précise que pour les besoins d'ensembles systématiques ; mais aussi recours permanent à des énoncés de base, pour un contrôle, parfois défiant, de ces nouveautés scolastiques. Pour une connaissance religieuse plus encore que pour une connaissance profane, le passage de la puissance expressive de la foi à une valeur conceptuelle techniquement élaborée et pédagogiquement communicable, est une épreuve délicate non seulement en continuité d'intelligence, mais, pour le croyant, en fidélité d'orthodoxie. Alain de Lille, à partir de l'usage précisément et sous sa pression, observe pertinemment les lois du langage théologique : « Ad hoc ut aliqua locutio in theologia recipiatur, quatuor concurrunt : ut subsit veritas ; ut a veritate usus non dissonet ; ut rei sermo sit consonus, profanae etiam verborum novitates vitandae sunt ;

1. Mentionnons enfin une fabrication, parfois fantaisiste, de mots nouveaux, par utilisation sommaire des racines, par dérivation verbale, par néologisme de complaisance ; un Alain de Lille est coutumier du fait. Cela se produisit surtout dans les domaines littéraires, mais aussi en philosophie ; chez un styliste de la qualité de Jean de Salisbury, on trouve des termes éphémères et rares (cf. index de WEBB dans son édition du *Metalogicus*), dont l'un ou l'autre n'est pas sans valeur, tel *inferentia*, employé déjà par Abélard.

et ut causa dicendi evidens sit et aperta »[1]. De fait, en ce siècle, les « erreurs » théologiques, ici et là blâmées chez les *magistri*, un Gilbert de la Porrée, un Pierre Lombard, ne sont nullement des hérésies (malgré l'emploi abusif, alors fréquent, du mot), mais des échecs dans la conceptualisation technique des énoncés de la foi. La vivacité des controverses qui accompagnent cette conceptualisation revèle combien délicat est le passage du mot-expression — au niveau des perceptions vives, des énergies presonnelles —, au mot-signe — à l'usage d'une connaissance objective théorique, avec ses strictes et savantes conventions. Le lexique philosophico-religieux du XIIe siècle fournit, à travers ces accrocs, un capital définitif qu'exploita l'École, et qui, pour une part, la définit dans les multiples modes d'expression de la foi.

Premier type d'opération : dans un même mot, on dégage de son usage courant, « vulgaire », mais suggestif dans son extension, un sens technique, qui l'habilite à dénommer une réalité précise. Exemple, de grande portée : le terme *philosophia*, qui, tant dans la langue patristique que par l'apport antique, tendait au sens de sagesse totale, et donc, pour le chrétien, de science de Dieu ; l'effort mené pour aboutir à la distinction formelle entre philosophie et théologie requérait, au service d'une réflexion méthodologique sur les objets, une rigueur verbale capable de maîtriser des usages valables en leur temps. Le terme *philosophi* finira par désigner les penseurs non-chrétiens comme tels — cf. le *Moralium dogma philosophorum* —, alors que certains continueront de prôner la sagesse chrétienne comme seule *philosophia* valable[2].

Theologia ne prendra que lentement son sens spécifique de connaissance organisée et savante des données de la révélation. Abélard est des premiers, comme on le pouvait présumer, à spécialiser ainsi le mot, alors que, en particulier sous la pression des Pères Grecs, de Denys surtout, persistera, par-dessus toute distinction d'objets, de sujets, de méthodes, le sens général, tout religieux, voire mystique[3]. Par contre la division classique des Grecs *theologia-oeconomia*, distinguant le domaine du mystère du Dieu en lui-même et celui de son plan historique, demeura techniquement

1. Alain de Lille, *Summa*, 10 a, éd. Glorieux, p. 148. Alain observe là les deux facteurs de cette élaboration technique : l'usage courant *(usus)* qui dépasse la signification pure *(virtus significationis)*, et le transfert du mot en domaine religieux *(analogia)*. « Analogia rationis scienda, usus vero emulandus », dit-il plus loin, n. 20. Dans le lieu parallèle des *Regulae* (reg. 34), même doctrine, dans une rédaction meilleure (cf. *infra*).

2. Cf. E. R. Curtius, *Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter*, dans dans *Romanische Forschungen*, 57 (1943), p. 290-309 ; M.-D. Chenu, Les « *philosophes* » *dans la philosophie chrétienne médiévale*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 26 (1937), p. 27-40.

3. Cf. J. Rivière, *Theologia*, dans *Rev. sc. relig.*, 16 (1936), p. 47-57 ; R. Roques, *Note sur la notion de « théologie » chez le Ps.-Denys*, dans *Rev. asc. myst.*, 25 (1949), p. 200-212. Et déjà, P. Batiffol, *Theologia, theologi*, dans *Eph. theol. lov.*, 5 (1928), p. 205-220.

inefficace en Occident ; le mot *dispositio*, assez fréquent en traduction d'*oeconomia*, n'y a plus que le sens banal de la langue courante.

L'une des critiques les plus vives de saint Bernard contre Abélard portait sur sa définition de la foi comme *aestimatio* (ou *existimatio*). On est d'accord aujourd'hui pour reconnaître qu'il y avait maldonne : le terme abélardin exprimait correctement l'originalité de l'adhésion de foi par rapport aux connaissances d'acquisition rationnelle (*scientia*, qui est « de apparentibus ») ; il signifiait sa condition inférieure (« de non apparentibus »), mais ne la réduisait nullement à l'*opinio*. Encore fallait-il lui donner le sens précis reçu à l'École dans l'analyse des divers assentiments, non le sens vulgaire d'opinion incertaine (employé par Hugues de Saint-Victor, et dans la synonymie des traducteurs)[1].

Avec cette intensité sémantique des termes techniques, s'introduisent les options des systèmes ou des mentalités. *Resolutio* est saturé de saveur platonicienne ; *memoria* inclut tout le spiritualisme augustinien, sans commune mesure avec le phénomène vulgaire de la mémoire ; *designatio* comme détermination de l'individu trahit une source philosophique arabe. Le même mot n'a pas la même vibration chez Saint-Victor et dans le *Liber XXIV Philosophorum* ; et ce n'est pas chez Pierre Lombard que nous lirons pour décrire la vie trinitaire : « Deus est mens, orationem generans, continuationem perseverans » (ledit *Liber*, prop. 4).

Bien plus le même terme acquiert des technicités disparates : *Intentio (mentis)* est d'inspiration augustinienne, tandis qu'*intentio (rei)*, provenant des traductions arabo-latines, relève du vocabulaire d'une philosophie de l'abstraction[2].

Précision technique de même ordre, pour les doublets, dont la synonymie primitive cédait lorsque l'un des deux était de plus en plus réservé pour dénommer une réalité précise. Ainsi, dans l'exemple cité, *opinio-existimatio* ; de même *imaginatio-phantasia*, *virtus-potentia*, etc. L'histoire de *animus-anima* nous entraînerait à la fois dans les systèmes les plus construits, y compris dans les hypostases néo-platoniciennes, et dans le jeu incessamment mobile de la vie intérieure. *Differentia-diversitas*, dont la synonymie, dans l'usage courant et en philosophie, est sans importance, devront en théologie être affinés, car, appliqué à la distinction des personnes en Dieu, *diversitas*, enclin à signifier la pluralité substantielle, devient un mot suspect (Alain de Lille, *Summa*, n. 116).

Cette diversification technique s'exerce particulièrement dans l'analyse de la vie de l'esprit, où, sous le flux des vocables disparates arrivant

1. Cf. M.-D. Chenu, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle*, dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale*, II, Paris-Ottawa, 1939, p. 167-170 ; J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, dans *Rev. hist. eccl.*, 28 (1932), p. 288-291.

2. Cf. A. Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas*, 2e édit., Bruxelles, 1954, p. 196.

des sources les plus diverses, chrétiennes et philosophiques, systématiques ou populaires, chacun prit soin de fixer les discernements nécessaires, au service d'ailleurs de présupposés théoriques. Ainsi, de divers côtés, utilisa-t-on la significative distinction boécienne entre *intellectus-intelligentia (intellectibile-intelligibile)*, alors que, chez Abélard par exemple, *intelligere* couvre confusément tous les niveaux d'intelligence. *Spiritus*, malgré la haute spécificité biblique du mot, ne sortira jamais de l'équivocité multiple de l'usage, si favorable à l'équivocité et à la ferveur des spiritualismes. *Libertas* et *liberum arbitrium* servirent de base sémantique, chez saint Bernard autant que dans les disputes anthropologiques, pour définir et la nature de la liberté et les diverses conditions de l'homme pécheur.

La recherche tenace d'une désignation, pour des réalités chrétiennes imprévues des grammairiens profanes, conduit à créeer des expressions qui seraient pour eux très grossières : *opus operans-opus operatum* est évidemment entièrement commandé par l'action sacramentelle, irréductible aux catégories de l'action humaine ; *res naturae* (par opposition à *natura rei*), où un sort est fait au si neutre latin *res*, est un beau produit de la spéculation trinitaire, contrainte de contreposer l'existence personnelle à la nature abstraite[1]. Il est d'ailleurs curieux d'observer que la langue théologique a conservé le premier de ces barbarismes, et laissé tomber le second. Peut-être était-il devenu inutile après l'enrichissement progressif de *persona*, dont les bases philosophiques, même chez Boèce, avaient d'abord été jugées trop étroites pour le personnalisme chrétien ; pareil mot ne pouvait être utilisé, dans son transfert en langue de théologie trinitaire ou christologique, qu'après une minutieuse élaboration, non seulement parce qu'il était non-biblique, mais parce qu'il engageait tout le problème de l'expression de la transcendance de Dieu, tant dans sa déité que dans son économie ; le Lombard (*I Sent.*, d. 23, c. 1) et Alain (*Simma*, 36 a) reprennent le mot d'Augustin. Pourquoi pareil mot? pour dire quelque chose, « magna prorsus inopia humanum laborat eloquium ». Le raffinement des analyses grammatico-logiques semble cependant parfois ne plus respecter le silence du mystère et l'ingénuité de la foi. Dans cette ligne le mot *subsistentia* devait toutefois prendre profitable et valable consistance. Et ainsi de plusieurs autres termes, noms et adjectifs, adverbes, imposés par le transfert au transcendant des expressions terrestres, telle *voluntas antecedens-consequens*.

Signalons enfin deux traits communs à tout développement du langage technique. D'abord la formation de termes abstraits par l'adjonction de la désinence *-tas*, comme jadis Cicéron avait fait *qualitas* : ils abondent

1. « In naturalibus, ubi aliud est *res naturae*, aliud *natura rei*, cum proprie habeat supponere rem naturae, aliquando improprie supponit naturam rei ». ALAIN DE LILLE, Regulae, reg. 31, *P. L.* 210, 636.

au XII[e] siècle, jusqu'à l'excès : *quiddilas*, *anitas*, *alietas*, *alteritas*, *essentialitas*, *formalitas*, *entitas*, *socracitas*, et même *onitas*, pour désigner l'être absolu, à partir du grec ὤν, ce qui, pour un affreux barbarisme, est plein de sens[1]. Il est ainsi suggestif de voir s'établir une critique grammaticale des vocables théologiques *trinitas*, *deitas*.

En outre, se constitue tout un appareil de pur outillage, destiné à enregistrer, jusque dans des allitérations verbales, les distinctions-types fabriquées par l'analyse. Ainsi, particulièrement chez les Porrétains, *sensus quem faciunt verba* et *sensus ex quo fiunt; res nominis* et *ratio nominis*, d'où l'appropriation *nomine et re* ou *nomine et non re; res generis* et *genus rei; res naturae* et *natura rei*, dont nous avons déjà signalé l'intérêt ; *motus ex et in* et *motus in et non ex; procedere in aliquo* et *procedere ad aliquem ; cognitio in termino* et *cognitio ad terminum ;* etc. Vocabulaire « scolastique », s'il en fut, mais bon instrument, en particulier pour exprimer les tensions à l'intérieur des relations entre les choses ; les phénoménologues contemporains ont là de bons ancêtres.

Dans sa définition des lois du langage théologique, Alain de Lille, on l'aura noté, observe, outre la « consonance » des mots aux choses, une double loi de l'usage comme règle du bien parler : l'usage chrétien, contre les nouveautés profanes, l'usage humain, grâce à quoi la théologie est intelligible, ouverte, aux humains[2]. Or l'usage chrétien, qui est régula-

1. Ainsi Arnaud de Bonneval, pour énoncer ce qu'est l'Un : « Trahit autem etymologicum de graeco, et dicitur *Unitas* quasi *onitas*, idest *entitas* sive *essentialitas;* unde et apud Graecos ὤν, idest *substantialis*, videlicet in se et per se solum immutabiliter semper *subsistens*, Deus vocatur ». *In ps. 132*, hom. 1, 5, *P. L.* 189, 1572. Je cite ce texte non seulement à cause de ses redoublements de vocabulaire, mais aussi comme témoignage de l'impuissance, verbale et conceptuelle, à discerner l'ordre de l'existence et l'ordre de l'essence.

Ailleurs on fabriqua le mot *essens* à partir de *esse*, pour signifier le subsistant concret existant, comme *subsistens* à partir de *subsistere*. Dans son effort pour débloquer le *substantia* équivoque du latin (encore chez son maître Boèce), GILBERT, selon son analyse du *quo est-quod est*, et pour fixer le jeu de l'abstrait et du concret en théologie de Dieu, distingue dans le terme *substantia* le sens abstrait (*essentia* qua est) et le sens concret (*essens* quod est) ; le Père, en Dieu, est substance au sens d'*essens* (sive *subsistens*). Cf. *Comm. in Opusc. Quomodo substantiae, P. L.*, 64, 1304. Le mot passera dans son école ; cf. ADHÉMAR DE SAINT-RUF, *Comm. in De Trin.* (vers 1180), ms. Vatican 561, fol. 173 va : « Humanitas facit Socratem esse et subsistere, et ideo nominatur essens et subsistens ».

2. ALAIN DE LILLE, *Theol. regulae*, reg. 34, *P. L.* 210, 637 : « Omnis sermo theologiens debet esse... usitatus, quia profanas verborum novitates Ecclesia devitat ; generalis, ut ab hominibus intelligentibus recipiatur... ; ut etiam intellectu sit perceptibilis, debet enim verborum involucra cavere catholicus ; ut etiam rei, de qua loquimur, sit consonus, debet enim theologus habere sermones cognatos rebus de quibus loquitur ». Cf. *supra*, p. 368.

Noter le terme *involucrum*, qui a le plus souvent, au XII[e] s., un sens péjoratif, tant *involucrum rerum* que *involucrum verborum*. Guillaume de Saint-Thierry reproche

teur des énoncés de la foi, fait précisément problème, quand les « nouveautés » de la langue scolastique affrontent ses valeurs traditionnelles : les *magistri*, qui ont pour base de leur enseignement la lettre biblique, toute en images, en récits, en perceptions, en langue populaire, en style prophétique, en réalisme évangélique, se livrent sur ce texte, tant dans leurs commentaires que dans leurs sommes, à un permanent effort de conceptualisation et de définition. Il est inévitable que cette intellectualisation rencontre une résistance, non seulement dans les esprits de trempe évangélique ou monastique (rappelons-nous la protestation de Rupert de Deutz), mais aussi dans les objets eux-mêmes. Tout au long du siècle, et plus tard, de saint Bernard à Grégoire IX adjurant les maîtres de l'Université de Paris, se manifeste une permanente réserve contre cette « fermentation corruptrice du langage humain », cette « transposition par une nouveauté profane des termes définis par les Pères », contre cette « transgression des frontières sacrées par la langue des hommes »[1].

Par ailleurs, dans son irréductible originalité, le texte sacré appelle un double régime de significations, pour lequel le grammairien profane n'est aucunement équipé, et auquel se heurte la conceptualisation du savoir théologique : l'Écriture, en effet, outre son sens littéral historique, comporte, de par la continuité de la divine économie, un sens ultérieur, figuratif, typologique : les événements eux-mêmes ont un sens, dans les étapes de l'histoire sainte. Fait majeur, dans l'intelligence chrétienne de la parole de Dieu, dont les Pères ont toujours affirmé la valeur et tiré les conséquences exégétiques. Nos maîtres enregistrent cette loi en termes de grammaire : il y a deux registres de significations, « una vocum ad res, alia rei ad rem »[2]. Enoncé classique qui sert de base à l'herméneutique sacrée, mais pose un problème difficile à la science théologique ; c'est celle du XIIIe siècle qui en prendra conscience.

C'est ici l'occasion de signaler la fréquente entreprise des *magistri*

à Abélard d'employer ce mot ésotérique, à la suite de Scot Érigène (chez qui cependant on n'a pu le trouver) : « Quod autem temporalitatis hujus cursum vocat *involucrum* Joannem Scotum sequitur, qui frequentius hoc inusitato vocabulo usus, et ipse pro sua subtilitate de haeresi notatus est ». *P. L.*, 180, 232. Cf. M. Th. d'ALVERNY, *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, dans *Arch. hist. doct. litt. m. â.*, 20 (1953), note p. 35.

1. « Nos ergo qui theologie profitemur militiam, ex sanctorum patrum auctoritatibus firmanenta sumentes, cum sancto Moyse circa montes sacre scripture terminos statuamus ultra quos nemini qui civis theologicus est concedatur progressus ». ALAIN DE LILLE, *Summa*, prol., éd. Glorieux, p. 120. Cette image des frontières à ne pas franchir sera confirmée lorsque, les universités étant constituées, elle prendra une valeur institutionnelle, entre facultés profanes *(artes)* et faculté de théologie. Cf. la bulle solennelle *Parens scientiarum* de Grégoire IX à l'Université de Paris (1228), le décret du légat à la même Université (1247). *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 114, 206.

2. Cf. par. ex. prologue de la *Summa* de Simon de Tournai (cité M. GRABMANN, *Geschichte der scolastische Theologie*, II, p. 536).

qui non seulement pratiquent la typologie, mais, à partir des usages patristiques, composent des tables de significations figuratives, au delà de la sémantique littérale. Telle est l'origine de ces dictionnaires et autres recueils de *Distinctiones*, où sont relevés et classés les sens typologiques des mots, dans un curieux emmêlement avec les classifications et définitions littérales. De ce genre litteraire, aujourd'hui sans usage et sans crédit, le XIIe siècle a produit de nombreux exemplaires, dont l'un des moins inconnus est celui d'Alain de Lille[1], dans lequel on trouve, au milieu du lexique biblico-allégorique, des notices profanes « transgressant les frontières sacrées », tels les termes *natura, persona, ratio, res, silva* (= *materia*, absent), *spiritus, substantia, sum, usiosis*. En tout cas, l'hétérogénéité est complète, et d'ailleurs normale, entre cette échelle biblique de significations et les critères ordinaires du langage technique des disciplines humaines.

Sans doute est-ce pour n'avoir pas respecté cette hétérogénéité de méthode, que, dans ces dictionnaires comme dans toute la pratique courante, exégètes et théologiens cèdent à un déséquilibre permanent de la typologie de l'histoire sainte : par une allégorisation généralisée des mots, et non plus des événements, s'opère un transfert fâcheux et pesant de la signification des choses *(rei ad rem)* à la signification des mots, inversion de la loi sacrée qui au contraire portait sur les valeurs représentatives des choses et des événements, en respectant le sens littéral des mots. Grammaticalement, l'allégorisation est, par une intellectualisation des figures, le détournement de la vérité tropologique[2].

Il reste que les dictionnaires et autres œuvres des *magistri* garantissent en principe l'authenticité scripturaire de leur travail technique, ainsi enveloppé dans le donné immédiat de la parole de Dieu : ils restent des *magistri in sacra pagina*. Si contestable que soit telle ou telle application, l'expérience menée au XIIe siècle est de grand style, dans ce concours à la fois nécessaire et fragile, dans la langue théologique plus qu'ailleurs, entre l'usage (biblique, traditionnel) comme source vive et règle du langage, et l'intelligence technique en œuvre de science.

Abstraction et participation

Si l'ensemble du travail sémantique se présente comme un effet de l'abstraction, opération caractéristique de l'intellect humain en œuvre

1. Voici comment Alain définit son programme : « Dignum duximus theologicorum verborum significationes distinguere, metaphorarum rationes assignare, occultas troporum positiones in lucem reducere ». *Distinctiones dictionum theologicalium*, prol. alter, *P. L.* 210, 687. Sur le développement de ce genre littéraire, cf. ci-dessus, p. 198.

2. Cf. chap. VII, p. 204 ss.

de science, et loi nécessaire de l'esprit, jusques et y compris dans le discernement des objets formels pour un ordre total des diverses disciplines du savoir, il est à présumer que seront favorisées et utilisées, dans ce travail sémantique, les philosophies pour qui l'abstraction est une pièce essentielle de leur anthropologie. De fait, Boèce a été au XIIe siècle le maître principal de la fabrication d'un vocabulaire technique, lors même que la lecture intensive des Pères d'une part, des expériences chrétiennes majeures d'autre part, maintenaient un régime d'expressions concrètes provenant d'une intériorité vive de la foi et de la théologie.

Il ne sera cependant pas trop subtil de rechercher l'influence des philosophies, ou mieux d'une mentalité philosophique, où, dans la vision religieuse de l'univers, la continuité des êtres[1] résiste à des expressions basées sur leur séparation, sur l'autonomie de leurs divers plan d'intelligibilité, sur leur définition. Les néoplatonismes alors prévalents, basés sur une métaphysique de la participation, ne pouvaient manquer de commander un certain mode de dénomination, où la rigidité de l'abstraction et de ses distinctions devait céder à une dialectique intérieure dans laquelle le *modus intelligendi* (abstraction) de notre intellect se dénoncerait lui-même pour sauvegarder dans son expression *(modus significandi)* le *modus essendi* des réalités, entendons des réalités transcendantes de la Divinité[2].

Deux champs lexicographiques sont propices à l'observation d'une telle résistance : celui où sont à exprimer les éléments de la causalité exemplaire, autour du mot *forma*, puis, en suite de cela, le domaine où se développe l'*anagôgè*, comme méthode d'accession à la *theôria*, contemplation de l'inaccessible Divinité. Le terme *forma*, dont l'usage au XIIe siècle, à la fois unitaire et très complexe, commande toute la technique néoplatonicienne, n'énonce, en métaphysique de la participation, la causalité formelle qu'en dépendance de la causalité exemplaire. A l'encontre donc du sens aristotélicien qui prévaudra plus tard (les *formalitates*, et le *loqui formaliter* de l'École), son contenu ne peut être défini

1. *Continuité* au sens fort ci-dessus défini, p. 291.

2. « La terminologie et tributaire du caractère essentiellement dynamique du système philosophique qu'elle exprime : l'ontologie et la psychologie des Ennéades sont constituées par des courants continus de vie intellectuelle, qu'un vocabulaire trop rigide dénaturerait en les figeant. L'intensité du réel variant sans discontinuité, le même mot change souvent profondément de sens suivant le niveau hypostatique où on l'utilise.

De plus, dans un système où la réalité est conçue comme venant d'un ineffable auquel elle retourne sans s'en être jamais complètement séparée, les concepts exprimant cette réalité ont nécessairement en eux-mêmes un élément irrationnel d'imprécision, puisque l'accent est mis sur la présence, en tout être défini, d'une réalité affranchie de toute détermination. C'est là le tribut d'un système philosophique qui veut mettre en son centre la mystique ». P. AUBIN, *L'image dans l'œuvre de Plotin*, dans *Rech. sc. rel.*, 41 (1953), p. 348.

à part *(praecisive)* de cette référence au transcendant, traitée comme intérieure, bien plus, comme constitutive de l'être créé, dont la forme constitue l'*essentia* (*essentia* = *esse*, chez Gilbert). Ainsi la *forma essendi* — selon le mot barbare alors mis en circulation —, forme première de toute réalité, est plus divine que terrestre, en ce Dieu créateur qui est au-delà de toute forme. L'*esse*, l'être pur et simple des choses, est l'être divin lui-même, dont ces choses reçoivent leur dénomination d'existence ; l'*esse aliquid* est leur être propre[1].

Quoi qu'il en soit de cette distinction fameuse et de la métaphysique qui la créa, il faut, chez Gilbert nourri de Boèce (« Omne esse ex forma est », *De Trin.*, 3, *P. L.*, 64, 1250), la juger à partir de son intention profonde, qui est religieuse, expression d'une recherche de Dieu dans les choses, grâce à une vision des choses en Dieu. Tel est le contexte de la proposition qui définit la démarche première du théologien comme tel : « Theologi,... *esse* dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione ab essentia sui principii » (Gilbert, *loc. cit.*), alors que le philosophe considère dans les choses leur être propre. On a fait bonne justice de l'interprétation de ceux qui, parlant une autre langue, la langue d'une philosophie de l'abstraction, lisaient là en contresens une proposition panthéiste. Le vocabulaire cependant reste ambigu, de par sa nature, et la théologie qu'il sert est facilement déséquilibrée, comme on le peut voir dans le *De fluxu entis*, dont la faiblesse se révèle jusque dans ses expressions malsonnantes, alourdissant l'un par l'autre l'idéalisme erigénien et la psychologie d'Avicenne. Un Alain de Lille et un Simon de Tournai accentuaient au contraire l'aristotélisme de Boèce[2].

C'est précisément là que l'on peut fixer l'axe du travail des *magistri* du XIIe siècle. Séduits d'abord par la puissante construction d'Érigène (déjà Honorius d'Autun), qui donnait des termes et des textes de Denys une intelligence organique, ils éliminèrent peu à peu les entités grâce auxquelles le théologien carolingien avait tenté de déterminer les structures de la participation en acte émanateur, en particulier ces étranges *causae primordiales*, cette *natura creata et creans*. Tout un régime d'expressions ne trouvait son accent que dans ce contexte : *incommutabiles rationes*, *archetypus* (terme grec repris par Jean Sarrazin, tandis que Scot avait traduit *exemplar* ou *forma*), *tempus generale* et *locus generalis* (*De*

1. On connaît le texte où, commentant l'axiome *(regula)* de Boèce, « Diversum est esse et id quod est », Gilbert de la Porrée crée un vocabulaire caractéristique, et en détermine l'usage diversifié selon les diverses disciplines du savoir : « Hic notandum videtur quod diversorum philosophorum, in diversis facultatibus, usu diverso, *esse* et *esse aliquid* diversum dicuntur. Nam in theologia [facultate], divina essentia... omnium creatorum dicitur *esse...* » *Comm. in lib. De hebdomadibus*, *P. L.* 64, 1318.

2. Sur les bases doctrinales de ce vocabulaire, cf. M. H. VICAIRE, *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 26 (1937), p. 449-482.

div. nat., *P. L.*, 122, 483)[1], la différence coordonnée, dans notre esprit et en réalité, entre *causa* et *substantia* (*ibid.*, 867), l'axiome « Quaecumque bona sunt, participatione per se boni bona sunt » (*ibid.*, 616), etc. Concepts et termes qui seront déclassés à mesure que, dans la notion de *cause* peu à peu désenchevêtrée, seront réparties les valeurs d'efficience et les valeurs formelles, au détriment d'un exemplarisme absolu, qui ne permettait pas de mesurer le rôle du sujet connaissant, *modus intelligendi*, dans la dénomination des réalités transcendantes selon leur *modus essendi*. La métaphysique grammaticale des Porrétains, pour légitimer subtilement les *modi significandi* de notre infirme langage, répond à cette position du problème, problème de théologie technique, mais soutenue par une haute aspiration religieuse. En réintroduisant le sujet, y compris sa grammaire, Gilbert transformait profondément le platonisme (de Denys en même temps qu'il restreignait le platonisme de Boèce[2]) pour qui la dialectique était dans les choses.

De même portée, chez les *magistri*, est l'appareil des distinctions qu'ils appliquent aux concepts et énoncés platoniciens, et qui, dans le terme conservé, modifie sa compréhension originelle. Ainsi sont énervés bien des textes de Denys par leurs glossateurs latins[3].

En dépendance de ces problèmes, se présente un second champ lexicographique, celui de la méthode d'ascension vers Dieu, en harmonie avec la condition humaine, l'*anagôgè*, ou remontée des intelligences vers leur principe. Elle joue à l'intérieur des similitudes, des apparentements, de la « continuité » des êtres dans leurs degrés ontologiques, et grâce à cette « continuité »[4], — qui précisément n'est pas perceptible par la méthode d'abstraction, puisqu'elle s'attache, elle, aux autonomies de ces degrés. La langue d'Aristote ne fournit pas spontanément des termes pour une relation ontologique si étrangère à l'aristotélisme. Ainsi tout le vocabulaire de l'*anagôgè*, et le mot lui-même d'*anagôgè*[1], vont peu à peu être minés, dissous, par le progrès de l'épistémologie de l'abstraction, contre la métaphysique de la participation. Ainsi la conversion dionysienne sera transmuée jusque dans ses expressions, images ou concepts ; on le peut voir dans les commentaires de Denys, où la latinisation, plus ou moins consciente dénaturera certains éléments de la théologie grecque. L'*analogia* ou méthode des ruptures de similitude dans la similitude elle-même, en est le cas majeur, à étudier de très près, dans l'évolution sémantique des contextes[2].

Ce n'est pas seulement le néoplatonisme de Denys qui est ainsi en cause, mais aussi la langue augustinienne : sous un mode différent, mais non moins prégnant, au plan psychologique, elle obéit à la même loi, et répugne aux limites et aux décisions de la définition. Le mot *mens* en est le cas typique, dans un ensemble de termes dont la densité fluide résistera aux catégories aristotéliciennes[3]. La *memoria* manifeste, jusqu'à l'équivocité, la différence des vocabulaires.

Sans doute doit-on enfin reconnaître comme une conséquence des philosophies de la participation la densité originale qui fait passer les symboles qu'elles affectionnent des valeurs d'expression poétique à une signification ontologique, dans la conversion des êtres. Ainsi l'image de la lumière dépasse de beaucoup, en langue platonicienne, la simple comparaison sensible : la lumière est une réalité métaphysique, si l'on peut dire, et l'illumination est une activité théarchique[4]. De même les termes *descensus*, *reditus*, *proximitas*, dans l'analyse des mouvements de l'âme et des situations des êtres sont dégagés de leur sens local, et la métaphore primitive est sublimée en description de l'*anagôgè*.

Les aristotéliciens seront dans la logique de leur esprit, en considérant le symbolisme, et plus généralement le style platonicien, de la banale image jusqu'au mythe, comme une infirmité, puisque, pour eux, l'abstraction est la condition scientifique du langage, comme elle est la loi de l'intelligence humaine.

1. Vocable latin d'Érigène, pour traduire le concept de Denys (et Proclus) d'une durée intermédiaire entre notre temps successif, spatialisé, et l'éternité divine : *éternité-temporelle*, *temps-éternel*, dans la vie incorruptible, état nouveau où nous serons semblables aux anges, Cf. R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris, 1954, p. 163-164. Le terme *aevum*, transcription latine d'αἰών, durée propre des *intellectus* (Boèce), prévaudra sur le mot d'Érigène.

2. Lequel Boèce, par ailleurs, fournissait des ressources aristotéliciennes à l'opération (degrés d'abstraction, à partir de l'intelligence du sujet).

3. Dans un établissement critique des catégories en Dieu, le transfert de la distinction des noms abstraits et concrets (cas majeur des *modi significandi*, pour distinguer forme et sujet d'existence) était mis en échec par cette métaphysique de la participation, peu propice à la disjonction entre le *modus intelligendi* (condition de notre pensée) et le *modus essendi* (condition du réel). D'où les controverses sur *Deus-deitas*, *Pater-paternitas*, les « notions » trinitaires, que Prévostin refuse, que Gilbert « réalise », donnant valeur absolue aux modes de signification de nos concepts. Cf. chap. XXI, *Orientale lumen*, p. 303.

4. Cf. le mot ἀναγωγή, à l'index de R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris, 1954 ; et aussi συγγενής. En particulier, p. 106.

1. La catégorie scripturaire de « sens anagogique » ne recoupe que verbalement le terme platonicien.

2. C'est tout le thème, doctrinal et sémantique, de la *similis dissimilitudo*, à l'essentielle conjonction de l'*anagogè* et de l'*analogia*. Cf. ci-dessus, p. 322. Base dionysienne de cette dialectique, cf. R. Roques, *op. cit.*, p. 115, 207-208 ; V. Lossky, *La notion des « analogies » chez le Pseudo-Aréopagite*, dans *Arch. hist. doct. litt. m. â.*, 5 (1930) p. 279-309. Les textes abondent ; cf. Alain de Lille, *Summa* 10 a, éd. Glorieux, p. 146-147, avec l'analyse par des catégories d'école (similitudo naturalis, imaginaria, imitatoria, nuncupationis), « similis Dei... longe dissimiliter ».

3. L'aristotélicien saint Thomas enregistrera cette résistance en observant que *mens* désigne l'âme, par delà la distinction essence-puissance : « essentia,.. in quantum ex ipsa nata est effluere talis potentia ». *De Ver.*, q. 10, a. 1.

4. Cf. chap. VII : La mentalité symbolique.

XVIII

TRADITION ET PROGRÈS

Quasi nani super gigantium humeros longius quam ipsi speculamur.
BERNARD DE CHARTRES.

« Je ne cache pas que quelques-uns, par une prétendue révérence ne veulent pas reconnaître les insuffisances des Pères, de peur de paraître présomptueux vis-à-vis des anciens. En fait, c'est leur inertie qu'ils dissimulent ainsi, et leur paresse qu'ils excusent. Alors l'ardeur des autres, dans la recherche et dans l'invention de la vérité, ils la tournent en dérision, la traitent de folie et de vanité. Mais c'est le Seigneur qui les tournera en dérision et les livrera à la vanité ». Ainsi Richard de Saint-Victor, en tête de son commentaire de la vision d'Ézéchiel, lieu classique d'exégèse patristique, jusqu'ici sous le patronage incontesté de saint Grégoire[1].

Cette vive réaction du Victorin est certes l'effet d'une curiosité personnelle, que les difficultés du texte biblique, l'insuffisance des interprétations traditionnelles, la passion d'intelligence théologique tiennent constamment en éveil. Mais une aussi amère expression fait supposer des partenaires dont l'immobilisme mental bloque précisément la plus saine curiosité de la foi. De fait, les textes abondent qui, à ce moment même, autour des années 1160, témoignent d'un climat de hargneuse résistance. Dans la préface de ses *Sententiae*, Robert de Melun longuement exhale la protestation de son conservatisme :

Est novum docendi genus exortum, immo puerile recitandi studium, populari favore quorundam folia fructum tegentia querentium immoderate elevatum... ...Aut forsitam nova et inaudita estimari docere exoptant, eo quod inaudita et detestabili quadam verborum novitate quid in voto contineant divulgare non formident[2].

Étienne de Tournai, dans une lettre au pape (entre 1192 et 1203), dénonce sans nuance les nouveautés d'une théologie alléchante et captieuse, le même qui, logique dans ses perspicacités, blâme les disputes publiques des *magistri* et s'oppose aux nouvelles institutions communales[3] :

Lapsa sunt apud nos in confusionis officinam sacrarum studium litterarum, dum

1. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *In visionem Ezechielis*, prol. ; *P. L.*, 196, 527.
2. ROBERT DE MELUN, *Sententie*, praef., éd. Martin, p. 4, 38. Robert vise ici ceux qui introduisent en Occident des éléments de la théologie grecque.
3. Cf. *supra*, chap. XV, p. 342.

et discipuli solis novitatibus applaudunt, et magistri gloriae potius invigilant quam doctrinae, novas recentesque summulas et commentaria firmantia super theologia passim conscribunt, quibus auditores suos demulceant, detineant, decipiant, quasi nondum suffecerint sanctorum opuscula patrum[1].

Dans le domaine de la philosophie et des sciences, Adélard de Bath, avait protesté contre le vice congénital de ses contemporains qui récusaient toute découverte, et l'obligeaient à camoufler sous des autorités pseudonymes ou sous le patronage des Arabes l'énoncé de ses recherches.

Habet haec generatio ingenitum vitium, ut nihil quod a modernis reperiatur putent esse recipiendum ; unde fit ut si quando inventum proprium publicare voluerim, personae id alienae imponens, inquam : Quidam dixit, non ego[2].

A mesurer les courants spirituels et doctrinaux que nous avons décrits dans les chapitres précédents, on s'explique fort bien la réaction d'esprits qui, sous couleur d'attachement à la tradition, ne perçoivent plus les ressources de renouvellement que cette tradition comporte ; et cette réaction souligne à son tour la vigueur des courants spirituels et doctrinaux. Si les *magistri* construisent en *quaestiones*, puis en *summae* organisées, le contenu de la parole de Dieu, c'est qu'ils croient homogène à la foi cette intelligence théologique, contre qui redoute l'humaine prétention de cette intelligence. Si l'inventaire plus étendu des « autorités », déjà porteur d'une observation critique de leur *sic et non*, introduit en outre les éléments disparates de la vision et de la mentalité des Grecs, on conçoit l'émoi de qui est habitué aux positions acquises et à la cohérence de la théologie latine. Si le réveil évangélique et le littéralisme scripturaire mettent en question des formes appesanties de l'allégorie tout comme des conformismes institutionnels, il est à prévoir que, pris dans leur conditionnement sociologique, de bons esprits redouteront des initiatives enclines à des ruptures équivoques. C'est de quoi donner, de part et d'autre, leur sens à des réflexions spontanées, qui, sans s'expliciter encore en une théorie, manifestent une significative sensibilité aux phénomènes de « renaissance », où, à la surprise de qui est convaincu du vieillissement du monde, interfèrent curieusement une nouvelle jeunesse de l'Évangile et la découverte de la raison antique.

Les témoins du progrès

Ce n'est pas une boutade occasionnelle, provoquée par la difficulté spéciale de la vision d'Ezéchiel, si Richard de Saint-Victor exprime la

1. *Epist.* 251, *P. L.* 211, 516.
2. ADÉLARD DE BATH, *Quaestiones naturales* (v. 1135), prol., dans MARTÈNE et DURAND, *Thes. anecd.*, I, 291.

réaction que nous avons rapportée ; c'est chez lui une attitude générale : « Haec propter illos dicta sunt qui nihil acceptant nisi quod ab antiquissimis patribus acceperunt », dit-il ailleurs[1]. Bien plus, c'est l'effet du renouveau des méthodes scripturaires, à Saint-Victor, où André en a établi expressément les principes, revendiquant, à travers les formules de sa modestie, les droits d'une permanente découverte *(inventio)* à l'intérieur de la plus tranquille possession de la foi. En voici l'une des déclarations le plus harmonieuses, jusque dans le style.

Si otiosum vel temerarium vel presumptuosum esse, post patres qui explicandis evigilaverunt scripturis, ei rei veritatis investigande gratia studium et operam adhibere iudicaret, nunquam vir sapiens, industrius, et bonus, et qui bene meminisset scriptum esse : « Tempori parce », tantam huic studio operam impenderet, totamque in eo etatem consumeret. Novit certe, novit vir eruditus, novit, inquam, et optime novit, quam abstrusa sit veritas, quam alte subsederit, quam procul a mortalium oculis se in profundum demerserit, quam paucissimos admiserit, quanto labore ad eam penetratur, a quam paucis vel potius nullis ad eam pervenitur, quam difficiliter et minutatim eruitur... Sic a diligenter querentibus invenitur, ut item si diligenter quesita fuerit inveniatur. Nemini tota contingit ; particulatim, et ut ita dictum sit, frustratim eruitur. Sic eam invenerunt parentes et avi, ut nepotibus et filiis superesset quod invenirent. Sic semper queritur, ut semper supersit quod queratur. Sic semper invenitur, ut semper supersit quod inveniatur. Non est ergo quippiam derogare, non est presumere, non est perperam agere, non est otiosum vel superfluitas, quia maiores nostri in sancti expositione eloquii vacaverunt, eiusdem investigationi in scripturarum explanatione nos minores invigilare[2].

Rupert de Deutz lui-même d'ailleurs, le maître de l'exégèse monastique dans la première moitié du siècle, ayant à répondre aux mêmes objectants, revendiquait le même droit de découvrir la vérité, sans mépris ni préjudice pour le travail des Anciens.

Sed dicet aliquis : Jam satis est quod alii meliores et sanctiores nihilominus et doctiores invenerunt atque scripserunt. Illicitum est, temerarium est, adjicere quidpiam ad ea quae a nominatis catholicisque patribus dicta sunt, atque ita fastidium legentibus facere, augendo multitudinem commentariorum.

Ad haec inquam : Nimirum sanctarum spatiosus ager scripturarum omnibus Christi confessoribus communis est, et tractandi illas nulli jure negari potest licentia, dummodo, salva fide, quod sentit dicat aut scribat. Quis namque recte indignetur eo quod in eadem possessone post unum aut duos puteos quos foderunt patres praecedentes, plures proprio fodiant labore filii succedentes[3].

Aussi bien, une fois introduite, fût-ce au service de leur *concordia*, la critique des « autorités », le principe du progrès au-delà de leur acceptation passive, était posé. La multiplication des florilèges, leur manipulation didactique dans les écoles, les interprétations rivales devant

1. Richard de Saint-Victor, *Expos. Tabernaculi foederis*, tr. I, prol., *P. L.*, 196, 211.
2. André de Saint-Victor, *In Isaiam*, prol., ms. Mazarine 175, fol. 40, cité dans B. Smalley, *The Bible in middle ages*, 2e éd., p. 378.
3. Rupert de Deutz, *In Apoc.*, prol., *P. L.*, 169, 826.

des textes aux implications mal définies, imposaient de plus en plus ce principe du progrès. On situe, on délimite, on caractérise, chacun des Pères, ce qui relativise leur témoignage. Augustin lui-même, malgré l'universalité de sa doctrine et de sa stature, est mis en cause[1] ; l'introduction de dossiers grecs exerce, nous l'avons vu, une pression dont la conscience va croître, depuis Gilbert de la Porrée déjà incriminé pour ses « profanae novitates »[2], jusqu'aux conflits embarrassés des *magistri*, au début du XIIIe siècle, autour des « nouveautés » de Scot Érigène[3]. Nouveauté signifie évidemment, en tout cela, non les doctrines récentes, mais des opinions non accoutumées dans le train de l'enseignement.

C'est la même sensibilité que nous avons observée chez un Anselme de Havelberg, se portant alors non sur l'interprétation de l'Écriture, mais sur la vie même de l'Église, en marche progressive. De ce mouvement de l'histoire, Anselme pénètre à la fois son analyse des institutions et sa recherche doctrinale. Aussi bien cette analyse et cette doctrine sont-elles parfaitement homogènes à sa vie et à son engagement ecclésial, hors la tradition monastique, chez les chanoines réguliers. Elles s'expriment non seulement dans des réflexions occasionnelles, mais dans les énoncés organiques d'une vision totale de l'économie divine, « ab Abel justo usque ad novissimum electum », commandé en définitive et comprise par l'appropriation aux trois personnes de Dieu-Trinité des grandes étapes de l'histoire du salut.

Les progrès et les renouveaux du Christianisme sont donc observables dans la succession de ses institutions. Déjà Honorius d'Autun discernait tout comme dans l'ancienne alliance, cinq âges dans l'Église, d'après le rôle des apôtres, des martyrs, des pères, des moines, de l'antéchrist ; et les historiographes prennent comme points de repère de l'histoire les

1. Ainsi déjà Rupert de Deutz, *Epist. dedic. ad Cunonem*, en tête de son commentaire sur saint Jean, dans une matière où Augustin était l'interprète incontestable et incontesté. « Quia vox christianae legis et organum catholicae fidei, pater Augustinus, vocali atque dulci evangelium Joannis tractatu declaravit, reprehensionem vel derogationem illius esse somniant quod idem evangelium, idest ipsum Dei verbum, post tantum doctorem ruminare praesumpsi, multumque indignantur quasi novo homini, quod antiquae nobilitati inserere vel etiam praeferre per superbiae spiritum ausus sim. Ego autem testem me habere Deum in animam meam ». *P. L.*, 169, 202.

Et, à qui le diffame pour avoir abandonné une opinion d'Augustin : « Ejus rei necessitas me compulit ut dicerem non esse in canone scripta beati Augustini, non esse illi per omnia confitendum sicut libris canonicis... At illi me ex hoc diffamare ceperunt, tanquam haereticum, qui dixissem non esse in canone beatum Augustinum ». *In regulam S. Benedicti*, I, ante finem, *P. L.*, 170, 496.

2. Cf. Jean de Salisbury, *Hist. Pont.*, c. 8 ; Othon de Freising, *Gesta*, c. 52.
3. « Quia idem liber [*Perifisis*], sicut accepimus, in nonnullis monasteriis et aliis locis habetur, et nonnulli claustrales et viri scolastici novitatum forte plus quam expediat amatores, se studiosius occupant dicti libri, gloriosum reputantes ignotas proferre sententias, cum Apostolus profanas novitates docent evitare... ». Lettre d'Honorius III (1225), *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 107.

fondations d'ordres[1]. Les formes imprévues que prend rapidement, en fin de siècle, le mouvement apostolique, dans son difficile équilibre, accélèrent cette prise de conscience, en même temps qu'une référence explicite au rôle de l'Esprit-Saint, le même qui jadis inspirait les Pères. Nous en avons décrit la prolifération, depuis l'institution polymorphe des chanoines réguliers et la genèse des « nouveaux et insolites » ordres mendiants[2], jusqu'aux sectes désordonnées dans leur hérésie, qui seront appelées « de novo spiritu ». De cette aspiration, Hadewijch d'Anvers (1ère moitié du XIIIe siècle), à l'origine du mouvement des béguines qui émerveillaient l'évêque de Toulouse Foulques, mais que le bénédictin Gauthier de Coincy tournait en ridicule, est un témoin candide, dans un chant où elle annonce un printemps nouveau dans une vie renouvelée[3].

Dans l'École, ce renouveau s'inscrit dans la classique querelle des anciens et des modernes : de cette rivalité périodique, les *moderni* du XIIe siècle nous fournissent en Occident le premier épisode consistant[4]. L'Antiquité fournissait les premiers clichés de ce permanent conflit des générations ; et il est curieux d'en retrouver, pour ou contre le bon vieux temps, les arguments et les types chez nos médiévaux, ainsi soumis à leurs modèles antiques. Une pièce des *Carmina Burana* nous donne une parfaite expression de ces lieux communs, en lamentation générale sur l'époque et sur le monde renversé : la jeunesse ne veut plus rien apprendre,

1. Cf. J. SPÖRL, *Das Alte und im Mittelalter. Studien z. Problem des mittelalterlichen Forstchrittbewastseins*, dans *Hist. Jahrb.*, 50 (1930), p. 297-341, 498-524 ; cf. p. 336-341.

2. « Isti duo ordines [Minorum et Praedicatorum] cum magno gaudio propter conversacionis novitatem, ab ecclesia et populo sunt recepti, et ubique ceperunt praedicare nomen Christi. Ad quorum ordines multi nobilium et juvenum sophistarum, propter novitatem insolitam, transierunt, in tantum quod in pauco tempore terram repleverunt ». *Ex Annalibus Normannis*, ad annum 1215, M.G.S.S., XXVI, p. 516.

3. Le récent traducteur et annotateur des poèmes d'Hadewijch observe que « la prédilection de notre auteur pour cet adjectif [*nuwe*, nouveau] est digne de retenir l'attention », non sans rapport avec le nom que se donnait en Souabe la secte du « nouvel esprit ». *Hadewijch d'Anvers. Poèmes des Béguines* traduits du moyen-néerlandais par Fr. J.-B. P., Paris, 1954, p. 62, 109. Voici la strophe d'un de ces poèmes (p. 62) :

Que Dieu nous donne le sens nouveau
d'un amour plus libre et plus noble :
qu'en lui notre vie renouvelée
reçoive toute bénédiction ;
que le goût nouveau donne la vie nouvelle,
comme l'amour peut le donner dans sa pure fraîcheur ;
l'amour est puissante et nouvelle récompense
de ceux dont la vie se renouvelle pour lui seule.
Vous qui nouvellement désirez connaître,
au printemps nouveau, le nouvel amour.

4. Sans préjudice pour l'âge de la renaissance carolingienne : saeculum modernum, disait en son temps WALAFRID, *Poetae latini aevi Carolini*, II, 271.

la culture est en décadence, le monde marche sur la tête, les aveugles conduisent d'autres aveugles, qui tous versent dans l'ornière, les oiseaux s'élancent avant de savoir voler, les valets de ferme s'engagent comme chevaliers, etc. Les Pères de l'Église, Grégoire, Jérôme, Augustin, Benoît, le père des moines, on les trouve à l'auberge, devant le tribunal ou au marché aux poissons. Marie n'aime plus la vie contemplative, et Marthe n'aime plus la vie active ; Léa est stérile, Rachel a l'œil chassieux, Caton fréquente les gargotes, Lucrèce devient une fille[1]. A l'encontre, Joseph d'Exeter, dans l'introduction de son épopée troyenne (*De bello troiano*, I, 15, 23), se fait, comme jadis Horace (*Epist.*, II, I, 76-89), l'ardent défenseur de la jeunesse contre les vieilles gens ; et Jean de Hanville comme Ovide (*Ars amandi*, III, 121) (Th. Wright, *The anglo-latin satirical poets*, 1872, I, 242) se rejouit d'être un *modernus*.

Ainsi en va-t-il en philosophie. Nous adoptons encore aujourd'hui la distinction entre *logica vetus* et *logica modernorum (logica nova)*, entre lesquelles la frontière de la modernité, littéraire et doctrinale, se déplace selon la découverte des textes et des méthodes, jusqu'en plein XIIIe siècle. De même en fut-il dans l'essor de la grammaire, de la poétique, de la jurisprudence, de la morale, de la métaphysique. Pierre Hélie (c. 1140-1150) est le *modernus* qui introduit en grammaire les catégories spéculatives d'Aristote au lieu de la méthode descriptive traditionnelle de Priscien. Geoffroy de Vinsauf (entre 1208 et 1213) légifère dans sa *Poetria nova*, à partir de l'*Ars* du « moderne » Matthieu de Vendôme (avant 1175) et des poèmes de Gautier de Châtillon (autour de 1180). Alain de Lille critique la *modernorum ruditas* de cette nouvelle poétique (*Anticlaudianus* prol., *P. L.*, 210, 487) face à l'humanisme des *auctores* (poètes antiques), tandis qu'Alexandre de Villedieu (*Doctrinale*, 1199) va jusqu'à rejeter comme « vétustes » les normes de l'accent tonique. Les commentateurs de textes renoncent aux antiques procédés de l'analyse littéraire pour employer des catégories des quatre causes, mises en vogue par les philosophes (« In libris explanandis septem *antiqui* requirebant : auctorum, titubum operis, carminis qualitatem, scribentis intentionem, ordinem,

1. Le poème commence ainsi (*Carmina Burana*, éd. Hilka-Schumann, I Bd., 1, *Die moralischsatirischen Dichtungen*, Heidelberg, 1930) :

Florebat olim studium,
Nunc vertitur in taedium ;
Jam scire diu viguit,
Sed ludere praevaluit...

Cf. citations et résumé dans E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le moyen âge latin*, trad. franç., Paris, 1956, p. 117. Et sur le thème des anciens et des modernes, *ibid.*, p. 306-310 : « L'opposition entre les temps *modernes* et l'Antiquité tant païenne que chrétienne, n'a jamais été aussi vivement ressentie qu'au XIIe siècle... Nous y trouvons la claire conscience d'un tournant historique, plus exactement la conscience du début des temps nouveaux, en comparaison de quoi tout ce qui est antérieur est *ancien* ».

numerum librorum, explanationem ; sed *moderni* quatuor requirenda censuerunt : operis materiam, scribentis intentionem, finalem causam et cui parti philosophiae subponatur quod scribitur » Conrad de Hirsau, *Dialogus super auctores*, ed. Schepss, p. 27). Comme les moralistes de tous les temps, Gautier de Châtillon se plaint de ce que « Nescimus vestigia veterum moderni » (*Moralische-satirische Gedichte*, éd. Strecker, p. 97).

Mais c'est en théologie même que le terme *moderni* prend le plus d'extension et de sens, puisqu'il affecte, à sa naissance scolaire, la qualification technique des *magistri*, par rapport aux Anciens. Manegold de Lautenbach († après 1103), nous l'avons vu, est considéré comme le maître des *moderni magistri*[1], et le *Liber Pancrisis* recueille, des premiers, à côté des sentences des Pères, les opinions des *moderni magistri*, entendons Guillaume de Champagne, Yves de Chartres, Anselme de Laon et son frère Raoul, ceux-là que vient combattre sur place le vieux Rupert de Deutz[2]. Cf. *supra*.

Selon la loi même du mot, d'ailleurs, et par le flux des générations, les modernes deviennent à leur tour des anciens : les glossateurs du Lombard, le *magister* par excellence, relèveront bientôt contre lui les opinions des *moderni*[3].

Car il n'y a pas de moderne en soi, et la *modernitas*, matériellement du moins, est une valeur mobile. Walter Map compute assez ingénieusement le laps de temps pendant lequel on reste moderne : l'espace d'une centaine d'années, dit-il, où le récent passé demeure encore présent dans les mémoires, parfois par des survivants. Il observe d'ailleurs que l'*antiquitas* demeure prestigieuse, de génération en génération et que de tout temps la *modernitas* a été suspecte, toute proche de son discrédit, jusqu'au jour où l'auréole de l'antiquité réhabilite ces anciens *moderni*[4].

1. « Manegoldus presbyter modernorum magister magistrorum ». ANON. MELLICENSIS, *De script. eccl.*, 105 ; *P. L.*, 213, 981.

2. *Liber Pancrisis* (école de Laon), dans ms. Troyes 425.

3. Ainsi le glossateur du ms. Luxembourg, Nat. lat. 65. « Satis probavit magister quod Christus in illo triduo fuit homo. Sed modernis creditur qui dicunt quod non fuit homo hoc corpus, sed cadaver » (*In III Sent.*, d. 32, c. 4, n. 154, fol. 59v). « Hic dicunt moderni quod omnes baptizati a Johanne sunt denuo baptizati » (*In IV Sent.*, d. 2, c. 6, n. 22). « Moderni contrahunt in quinto gradu » (*In IV Sent.*, d. 41, c. 9, n. 377, fol. 88). D'après A. LANDGRAF, *Frühscholastische Abkürzungen der Sentenzen des Lombarden*, dans *Studia mediaevalia... R. Martin*, 1948, p. 197-198.

4. W. MAP, *De nugis curialium* (entre 1180 et 1192) : « Nostra dico tempora modernitatem hanc, horum scilicet centum annorum curriculum, cuius adhuc nunc ultime partes extant, cuius tocius in his que notabilia sunt satis est recens et manifesta memoria, cum adhuc aliqui supersint centennes, et infiniti filii qui ex patrum et avorum relacionibus certissime teneunt que non viderunt. Centum annos qui effluxerunt dico nostram modernitatem... ». Ed. M. R. JAMES, p. 59. « ... Scio quid fiet post me. Cum enim putuerim, tum primo sal accipiet, totusque sibi supplebitur decessu meo defectus, et in remotissima posteritate mihi faciet auctoritatem antiquitas, quod tunc ut nunc vetustum cuprum prefertur auro novello... Omnibus seculis sua displicuit modernitas, et quevis etas a prima preteritam sibi pretulit », p. 158.

Les tenants de la tradition

Pour satisfaire sa passion hargneuse, pour dénoncer le Lombard, après Abélard et Gilbert de la Porrée, Geroch de Reichersberg ne pouvait donner à son pamphlet titre plus significatif à son gré que *Liber de novitatibus hujus temporis* (1156)[1]. Pour lui, la nouveauté est matière propre de condamnation, et l'invitation au silence que lui adresse Alexandre III, au milieu des éloges (lettres du 22 mars 1164), ne modère pas son ardeur.

Le refus de cette damnable nouveauté avait amené Odon de Tournai († 1116) à récuser l'interprétation directe de Porphyre et d'Aristote à l'encontre du commentaire traditionnel des *antiqui*, Boèce en particulier[2].

Profanae vocum novitates devitans : le précepte de saint Paul (*I Tim.*, 6, 20) est évidemment l'*auctoritas* scripturaire décisive pour fonder la valeur de la tradition contre les nouveautés, et son énoncé vise expressément, par delà les doctrines, les vocables eux-mêmes. Alain de Lille, nous l'avons vu, en fait une loi première du travail théologique[3]. L'*Ysagoge in theologiam*, écrit abélardien composé vers 1150, insiste longuement sur la « forme des mots » :

> Quoniam in hac divinorum summa sophia falso commenticio et ostentatorie novitati nullus est locus, tractatum potius vetera dissipata contrahentem quam novum aliquod inopinatumve credentem expectare debes. Videmus enim nonnullos... modo inaudita nulloque auctoritatis presidio nixa edicere, modo iam dicta infanda verborum commutatione sibi arrogare. Divina vero pagina non solum opiniones erroneas, verum etiam inanthenticorum formam verborum a suo eliminat sacrario... Doctrine enim sue auctoritatem nititur demere, qui veterum rationes verborum novitate laborat efferre[4].

Scot Érigène heurtera autant par son langage que par ses opinions, et certains mots deviendront comme le test de l'hérésie[5]. Le *Liber de vera philosophia* fait jouer la *novitas* contre les erreurs « sabelliennes »

1. GEROCH DE REICHERSBERG, *Liber de novitatibus hujus temporis*, *M. G. H.*, Libelli de lite, III, p. 288-306.

2. « Nihil aliud quaerentes nisi ut dicantur sapientes, in Porphyrii Aristotelisque libris magis volunt legi suam adinventitiam novitatem, quam Boethii caeterorumque antiquorum expositionem ». Protestation d'ODON rapportée par Hermann, l'historien de Saint-Martin de Tournai, *P. L.*, 180, 42.

3. ALAIN DE LILLE, *Regulae*, reg. 34 : « Omnis sermo theologicus debet esse... usitatus, quia profanus verborum novitates Ecclesia devitat ». Cf. *De planctu naturae*, *P. L.*, 210, 452.

4. *Ysagoge in theologiam*, prol., éd. Landgraf, *Écrits de l'école d'Abélard*, 1934, p. 64.

5. En exemple, la réaction de Guillaume de Saint-Thierry devant l'« inusitatum vocabulum » *involucrum*, qu'il lui attribue, *P. L.*, 180, 322.

des Latins sur la Trinité[1]. Guillaume de Saint-Thierry avait rejeté la philosophie de Guillaume de Conches, cette *philosophia nova*, avec ses *novitatum vanitates*[2] ; et il multiplie contre Abélard les épithètes accusatrices de nouveauté.

A urger l'expression du précepte paulinien, les biblistes traditionalistes vont parfois se heurter aux *magistri*, dont le vocabulaire technique est évidemment inédit, trangressant ces frontières scripturaires « ultra quos nemini qui civis theologicus est concedatur progressus[3] ». Critère de haute qualité, mais assez délicat : il jouera comme un frein contre les *indisciplinatas quaestiones* (expression d'Alexandre III, au concile de Sens, à propos des débats christologiques, en 1164[4], et qui reviendra fréquemment dans les directives pontificales), mais aussi, dans certains milieux, il entretiendra la suspicion contre les maîtres théologiens et leurs catégories rationnelles, et même bloquera-t-il, sous l'égide du texte de saint Paul, la fécondité verbale du travail théologique. Les « novateurs » sont des rationalistes ; à la racine des erreurs de Gilbert, comme sous les réserves provoquées par les argumentations conceptuelles, c'est la profanisation des méthodes qu'on incrimine. La théologie monastique, demeurée intérieure à une expérience religieuse autant qu'à l'ambiance du cloître, répugnait en effet à rompre le contact verbal avec le texte sacré. Cluny d'ailleurs, au plan des institutions, ne traitait-il pas déjà de « novateurs » les réformistes de Cîteaux, ceux-là mêmes qui étaient sensibles à l'*orientale lumen*[5] ?

1. *Liber de vera philosophia*, prol., éd. Fournier, 1886, p. 394 : « Ex quo [concilio Remensi] ceperunt hujusmodi novitates crebescere... Videbatur enim sibi istud verbum [« Quidquid est in Deo, Deus est »] esse causa et origo fere omnium novitatum, ex quibus videbatur haeresis sabelliana proculdubio ressuscitari ».

2. Guillaume de Saint-Thierry, *Contra errores Guilelmi de Conchis*, *P. L.*, 180, 333. Et contre Abélard qui « nova docet, nova scribit ; et libri ejus transeunt maria, transiliunt Alpes ; et novae ejus sententiae de fide, et nova dogmata per provincias et regna deferuntur ». *P. L.*, 182, 531.

3. C'est la formule d'Alain de Lille, *Summa*, prol., éd. Glorieux, p. 120. Cf. ci-dessus, p. 380.

4. Cf. *Annales Reicherspergenses*, a. 1164 ; *M. G. H.*, 55, t. XVII, p. 471.

5. Cf. la lettre du cardinal Matthieu d'Albano, ancien prieur de Saint-Martin-des-Champs, aux abbés réunis à Reims ; publiée par U. Berlière, *Documents inédits, pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. I, Maredsous, 1894, p. 94-102. « Qu'est-ce donc que cette loi nouvelle ? Qu'est-ce que cette doctrine nouvelle ? D'où vient cette nouvelle doctrine ? D'où vient cette nouvelle règle ? D'où vient enfin si j'ose dire, cette présomption nouvelle et inouïe ? ». Orderiç Vital (*Hist. eccles.* VIII, 25, XIII, 4 ; *P. L.*, 188, 640, 935), Robert de Torigny (*De immutatione monachorum*, I ; *P. L.*, 202, 1309) sont les porte-paroles des conservateurs.

La tradition vivante

Les plus conservateurs de ces théologiens et de ces institutionalistes ne manquent cependant pas de consentir parfois à cueillir ces faits nouveaux, ou, pour parler comme la parabole, à extraire de leur trésor *nova et vetera* (*Matt.*, 13, 52). « Quoniam omnis scriba doctus similis est in regno caelorum patrifamilias qui profert de thesauro suo nova et vetera, veterum testimoniis addamus nova temporibus nostris edita » : ainsi Geroch de Reichersberg, établissant contre Folmar un dossier sur l'incarnation[1]. L'*Ysagoge*, si soucieuse d'éliminer les vocables non-authentiques, bloque, comme « noms de la divinité » les dénominations des chrétiens et des païens, Fils et νοῦς, Esprit et âme du monde[1]. Étienne de Tournai prend à son compte les classifications nouvelles des sacrements, « si vocabulorum novitatem non abhorres »[3]. Alain de Lille ne pense pas être infidèle au précepte de saint Paul en définissant selon les principes et les vocables gilbertins les « règles » de la théologie.

Quaeritur an omnes vocum novitates sint vitandae.
Solutio. Non, quia non omnes sunt profanae, ut hoc ipsum nomen christianum *homoousia*, mandatum *novum*, et testamentum *novum*, et canticum *novum*, novitates vocant non profanas, sed sacras et religioni congruentes. *Hypostasis* autem tempore haereticorum notabat profanam novitatem, quo nomine haeretici utebantur, nunc in significatione personae, nunc in significatione substantiae, ad deceptionem simplicium... Nunc autem hoc vocabulum non notat profanam novitatem, quia redactum est ad significationem personae. Unde concedimus modo simpliciter Trinitatem esse tres hypostases, et non unam, quod non erat concedendum sine determinatione olim, quando adhuc retinebat multiplicem significationem.

Le Pseudo-Hugues présente ici[4], dans le domaine de la théologie trinitaire où la création de vocables nouveaux, *persona*, *hypostasis*, *subsistentia*, était un fait patent, inévitable, gravement ambigu, mais aussi bienfaisant, des observations fondées en histoire, en méthode, en doctrine : les vocables les plus suspects perdent, par le bon travail des théologiens précisément, leur ambiguïté, et deviennent d'utiles instruments pour la solution des problèmes nouveaux. Le terme *persona* est le cas majeur,

1. Geroch de Reichersberg, *Liber de gloria Filii hominis*, XVI, 10 ; *P. L.*, 194, 1131.

2. *Ysagoge in theologiam*, lib. III, éd. Landgraf, p. 257-258.

3. Étienne de Tournai, *Summa super Decret.* [entre 1158-1162], éd. von Schulte, p. 260.

4. Ps.-Hugues de Saint-Victor, *Quaest. in Epist.*, In I Tim., q. 38 ; *P. L.*, 175, 602.

Hypostasis, au temps de sa nouveauté, contenait du poison, selon l'expression de S. Jérôme, « veneni suspicio », comme le rappelle Richard de Saint-Victor, *De Trin.*, IV, 4, *P. L.*, 196, 932.

universellement observé et décidé, non seulement quant à sa légitimité, mais dans sa définition, diversement élaborée. Devant *subsistentia*, désormais employé, Richard de Saint-Victor préfère des termes moins savants, mais il ne le récuse pas à l'usage des spécialistes[1]. Tous soupèsent rectifient, discernent, définissent ces *novitates vocum*.

Dans la mesure où les maîtres soumettent à leur analyse les *auctoritates* les plus qualifiées, et où, d'autre part, ils organisent conceptuellement le donné révélé, ils sont amenés à dégager les lois de la continuité vivante de leur foi en travail, et, à la suite d'Abélard, ils mettent en accord le *Devita profanas nativitates* de saint Paul et le *Nova et vetera* de la parabole.

Pierre de Blois, répondant à des critiques envieux, déclare que c'est sa fréquentation même des Anciens qui l'amène, telle une abeille industrieuse, à donner dans une construction organique *(junctura)* force et ornement aux doctrines traditionnelles. « Nous sommes comme des nains montés sur les épaules de géants ; nous voyons plus loin qu'eux ; et les formes de leur pensée, que la vétusté avait dévitalisées, nous les revivifions par une certaine nouveauté de leur contenu »[2].

Des nains montés sur les épaules de géants : l'image est pleine de sens. C'est Bernard de Chartres, on n'en sera pas surpris, qui, dans le premier tiers du siècle, l'avait mise en circulation[3]. Elle visait dans son esprit le progrès de la culture dans l'humanité ; elle exprime aussi bien la loi de la tradition et du progrès chez les théologiens.

« Non debet reprehensibile judicari, si secundum varietatem temporum statuta quandoque varientur humana, praesertim cum urgens necessitas vel evidens utilitas id exposcit, quoniam ipse Deus, ex hiis quae in Veteri Testamento statuerat, nonnulla mutavit in Novo ». Nous avons observé une homogénéité constante, du moins dans les ensembles, entre les orientations doctrinales et le mouvement des institutions. Ce décret du concile de Latran (can. 50), porté sur une matière assez menue (suppression d'un empêchement de mariage), énonce un principe intentionnellement général, et son enregistrement dans les Décrétales (lib. 4, tit. 14, c. 8) généralisera

1. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trin.*, IV, 4 ; *P. L.*, 196, 932-933 : « ... Nomen personae in ore omnium, etiam rusticorum, versatur; nomen vero subsistentiae nec ab omnibus etiam litteratis agnoscitur ».

2. PIERRE DE BLOIS, *epist.*, 92; *P. L.*, 205, 290 : « Nos quasi nani super gigantium humeros sumus, quorum beneficio longius quam ipsi, speculamur, dum antiquorum tractatibus inhaerentes elegantiores eorum sententias, quas vetustas aboleverat, hominumve neglectus, quasi jam mortuas in quamdam novitatem essentiae suscitamus ».

3. JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, III, 4, éd. Webb, p. 136 : « Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre ». Cf. R. KLIBANSKY, « *Standing on the soulders of giants* », dans *Isis*, 26 (1936), p. 147-149.

de fait sa portée. L'énoncé du reste ne porte pas seulement sur le fait d'une *varietas temporum*, mais sur le constat proprement religieux d'une économie progressive du plan de Dieu dans l'histoire, comme jadis l'observait Anselme de Havelberg.

Le concile de Latran est précisément, à la fin de ce siècle, dans la variété de ses interventions et décisions, et jusque dans ses réactions, un bon témoin de cette tradition vivante, équilibrée en définitive par la continuité entre l'unité de la foi et les conditions rationnelles de ses expressions théologiques.

par la cohérence entre les « restaurations » des institutions monastiques et la jeunesse imprévue du mouvement apostolique,

par la tension entre la constitution inviolable de l'Église et les formes sociologiques d'une Chrétienté en transformation.

Contre le dérèglement hétérodoxe et l'anarchie spirituelle de certains groupes évangéliques, le concile détermine vigoureusement, en doctrine, en législation, en pastoration, l'essentielle structure sacramentaire et la constitution apostolique de l'Église. Les prélats, originaires de l'aristocratie romaine pour beaucoup, hantés par les souvenirs de la commune de Rome (Arnauld de Brescia), pénétrés du prestige de l'ordre monastique, marquèrent une expresse réserve contre les nouvelles formations apostoliques et interdirent la fondation d'ordres nouveaux (can. 13). Mais à ce moment même, Innocent III, contre leur pression, soutenait François d'Assise et les prêcheurs de Dominique dans leur entreprise d'évangélisation[1].

Le concile urgea disciplinairement les lois de la pastorale sacramentaire, en particulier pour la pénitence et l'eucharistie, contrôlées par le « proprius parochus », selon la territorialité des juridictions. Mais en même temps sont favorisées et organisées les confréries, liées aux Communes, indépendantes du corps paroissial ; fraternités volontaires, à caractère démocratique, elles font front aux hérésies populaires, dans un juste équilibre entre la liberté et l'institutionalisation.

Très méditerranéen dans son personnel, en l'absence non seulement des Orientaux mais aussi des prélats germaniques, le concile reste sous le prestige de Rome, de la Rome impériale et pontificale, en même temps que dans une défiance expresse contre Constantinople et dans le souci actif de mener la croisade contre l'Islam. Mais à ce moment l'expansion missionnaire travaille la Chrétienté, en direction des Slaves, de l'Asie, de l'Islam lui-même ; des équipes se forment à l'Université de Paris,

1. Cf. entre autres le témoignage qualifié du moine MATTHIEU PARIS : « Quod spretis beatissimi Benedicti pleni spiritu omnium sanctorum et magnifici Augustini disciplinis, contra statutum concilii [Latran, 1215] sub gloriosae memoriae Innocentio III celebrati, tot viri litterati ad inauditos ordines subito convolarunt » (*Chron. maj.*, ad ann. 1215, *M. G. H.*, 55, 38, p. 248). Il signale par ailleurs leur essor « favente papa Innocentio » (*Hist. Anglorum*, ad annum 1207, *ibid.*, p. 397).

Jean de Matha fonde l'ordre de la rédemption des captifs, qu'approuve Innocent III, Mineurs et Prêcheurs partent par centaines dans toutes les directions.

En théologie, il est vrai, les Latins triomphent : l'éloge de Pierre Lombard est sans doute d'abord une déclaration d'orthodoxie contre ses adversaires, mais il implique aussi, comme en pareil cas, une consécration de sa théologie, dont l'augustinisme et les formes latines barreront désormais la pénétration des Grecs.

Innocent III domine de haut cette évolution et cet équilibre. Grand seigneur féodal, il couvre cependant de son autorité prudente et audacieuse les groupements apostoliques qui, dans leur liberté évangélique, s'étaient émancipé des cadres féodaux du monachisme et de l'épiscopat. Pénétré pour son compte de la spiritualité traditionnelle (cf. son *De contemptu mundi*), il est tout sensible à l'esprit de François d'Assise et aux projets de Dominique ; sa vision du Latran, soutenu contre une ruine menaçante par l'un ou l'autre de ces hérauts, exprime parfaitement sa réflexion et ses décisions.

Son action, voire sa doctrine, restent commandées par les principes féodaux, par le mythe impérial des deux pouvoirs, par une papauté héritière de l'empire romain. Mais, au moment où la victoire française de Bouvines (1214), « le plus grand événement politique du XIIIe siècle » (J. Pirenne), met en échec le Saint Empire germanique, Innocent rompt avec les traditions politiques du Saint-Siège et, consentant, à travers les jeux incertains, à l'indépendance temporelle des jeunes monarchies, non sans problème critique pour le pontife romain, il donne des gages à une Chrétienté nouvelle, sortant peu à peu de l'ère théocratique[1]. Ce serait une hypothèse gratuite d'imaginer une évolution d'Innocent III, car « ce grand politique est très loin d'avoir eu l'intention de toutes les choses qu'il a faites » (E. Jordan) ; plutôt pourrait-on comparer le pape au roi Philippe-Auguste, très moderne par certains côtés, lors même qu'il pense féodalement. Il préside en tout cas, gouverne, anime, une Église qui, au terme d'une crise aiguë, entre, en Occident, dans le siècle le plus glorieux de son histoire, tant par son ardeur évangélique que par la confiance rationnelle de sa théologie, tandis que sa puissance politique est en baisse. 1215 : cette année du concile œcuménique de Latran est en même temps l'année de la première législation de l'Université de Paris (statut promulgué par Robert de Courçon), et l'année de l'approbation publique des Mineurs et des Prêcheurs : deux faits nouveaux, qui définissent authentiquement le progrès de l'Église, au milieu du millénaire médiéval.

1. Cf. Fr. Kempf, *Papstum und Kaisertum bis Innocent III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik*, Roma, 1954.

TABLE DES AUTEURS CITÉS*

* Les simples mentions des auteurs médiévaux ne sont habituellement pas relevées.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Il paraît opportun de présenter, en tête de cette table analytique, les lignes organiques de la conception de la théologie au XIIe siècle, objet de cet ouvrage.

La théologie se constitue en un savoir organisé et systématique à partir d'un réveil évangélique, d'une lecture renouvelée de l'Écriture ; la « scolastique » procède d'un témoignage de foi (chap. XI ; p. 249-250).

Car la grâce tend de soi à restaurer la nature, à restituer à la nature la vérité de ses lois propres, à la re-naturer ; et donc aussi, dans la nature humaine, à donner sa vigueur à la raison, qui est, dans l'homme, la forme spécifique de l'intelligence (p. 249, 251, 44, 51).

L'intelligence joue donc dans la foi. *Intellectus fidei.* Elle joue selon toutes ses ressources, dont un registre très étendu est constitué par les procédés et les comportements de la raison (p. 330-334, 337-341).

Ainsi est-il normal que la théologie, intelligence de la foi, comporte une fonction scientifique (p. 207, 249, 307, 315, 329, 344, 350, 369).

Elle met alors en œuvre des philosophies différentes, soit dans leur inspiration soit dans leur construction. Les variantes internes de ces philosophies, par ex. les platonismes, se répercutent sur les inspirations et les systématisations théologiques (p. 301, 336-337, 345).

Cette entrée des valeurs philosophiques dans le domaine révélé ne se fait pas sans heurt ni sans contrôle (p. 328-329, 383).

Déjà au plan des vocabulaires eux-mêmes (p. 369, 371, 374, 377, 380).

Au plan des concepts, cette irruption rationnelle peut provoquer des déviations du donné révélé, soit au plan de son authenticité dogmatique, soit au plan des élaborations théologiques (p. 316-320, 327-328, 380).

Cette mise en œuvre de la raison par la foi se fait à deux niveaux : au titre d'instrument de travail et de procédé méthodologique, ultérieurement comme apportant ses objets propres, dans sa vision du monde et de l'homme (p. 314-315).

De ce pluralisme théologique, deux grandes familles se dégagent : théologie monastique, théologie scolastique, toutes deux en *intellectus fidei*, mais à partir d'initiatives et dans des structures différentes (p. 59, 227, 250, 343-350, 368).

A un autre plan, la théologie grecque et la théologie latine sont fort différentes ; leur rencontre est toujours heurtée (chap. XIII ; p. 128, 280, 286-287, 385).

Ce ne sont pas seulement les procédés rationnels de l'esprit qui procurent une intelligence de la foi, mais aussi les ressources de la représentation symbolique. Non pas simple imagerie décorative, mais loi interne de l'intelligence humaine, selon les philosophies platoniciennes (chap. VIII ; p. 168, 308).

Valeurs et limites de cette théologie symbolique (p. 207, 335, 341).

Symbolisme de la nature, symbolisme de l'histoire (p. 169-170, 173).

Symbole (dionysien), signe (augustinien) (p. 172-173 et 131, 177).

La loi interne de l'économie du salut conduit à reconnaître et à mettre en valeur, dans l'Écriture, un sens typologique de l'histoire sainte. Le symbolisme élabore théologiquement ce contenu sacré (p. 202-204).

L'allégorie est à la fois légitime et promptement périlleuse, risquant d'intellectualiser le symbole (p. 204-209, et 166, 172, 180, 188-190, 196, 209).

La foi comme lumière, l'Écriture comme donné, commandent de bout en bout toute cette élaboration, symbolique ou scientifique, de la Parole du Dieu. Par cette primauté active, est maintenue et entretenue la transcendance du mystère (p. 250, 259, 348, 380).

L'*anagogia* est l'opération majeure de la foi ainsi en quête intelligible de son objet (p. 131, 133, 175, 180, 186, 308, 347, 382, 384-385).

Sa dialectique de la ressemblance dissemblable (p. 180, 187, 321-322).

La critique des « noms divins » (p. 133, 186, 306, 331).

Déjà au niveau de la grammaire et du vocabulaire (p. 101-106, 150, 369).

La théologie ne peut se séparer de la contemplation, *theoria* (p. 306, 308).

Le « maître » en théologie commente donc la Parole de Dieu (p. 260-263). Il la prêche (p. 261).

En posant des « questions », en cherchant des « raisons », à la Parole de Dieu, sa foi sort d'une pure et vide obéissance (p. 156).

La théologie n'est pas sans éprouver les conditions sociales, économiques, esthétiques, de son élaboration (p. 15, 44, 160, 271, 285, 386, et chap. X).

D'où le parallélisme des formes mentales et des formes institutionnelles, dans l'homogénéité d'une civilisation (p. 12, 243, 246, 248, 390, 394).

TABLE LEXICOGRAPHIQUE

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Sept chapitres de ce recueil reprennent, après refonte documentaire et rédactionnelle, des études publiées antérieurement :

La nature et l'homme : cf. *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, XIX (1952), p. 39-66 ; et *Cahiers d'histoire mondiale*, II (1954), p. 313-325.

Cur homo ? Cf. *Mélanges de science religieuse*, X (1953), p. 195-204.

Conscience de l'histoire et théologie : cf. *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, XXI (1954), p. 107-133.

Grammaire et théologie : cf. *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, X (1935-36), p. 5-28.

La théologie symbolique : cf. *Théologie symbolique et exégèse scolastique aux XIIe-XIIIe siècles*, dans *Mélanges de Ghellinck*, Louvain, 1951, p. 509-526 ; et *Les deux âges de l'allégorisme scripturaire au moyen âge*, dans *Rech. de théol. anc. méd.*, XVIII (1951), p. 19-28.

Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique : cf. *Revue d'hist. ecclés.*, LI (1954), p. 59-89.

Authentica et Magistralia : cf. *Divus Thomas* (Piacenza), XXVIII (1925), p. 257-285.

Nihil obstat
Ch. V. Héris, mag. S. Th.
A. Duval, lect. S. Th.

Imprimi potest
V. Ducattillon,
pr. prov.

Imprimatur, Parisiis 4 décembre 1956

† Jacques Le Cordier.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

RÉVEIL ÉVANGÉLIQUE ET SCIENCE THÉOLOGIQUE

Joseph FLOCH, Maître-Imprimeur à Mayenne
22 Juin 1966 - n° 2597